נספח: ישעיה ברלין על מונטסקייה

לפניכם המסה "מונטסקייה" מתוך ספרו של **ישעיה ברלין** נגד הזרם — מסות בהיסטוריה של האידיאות (פרטים ביבליוגרפיים ראה ברשימת בעלי זכויות היוצרים. הערות שבתחתית העמודים לקוחות כלשונן מתוך המהדורה העברית של הספר).

א

ג'רמי בֶּנתֶם, באחד מאותם רגעים לירִיים השכיחים בכתביו יותר מכפי שמקובל להניח, כאשר כתב מחצית המאה אחרי מותו של מונטסקייה, קרא ואמר: "לוֹק — יבש, קר, נרפה, משעמם, יחיה לעולמים. מוֹנטסקייה — מהיר, מבריק, מפואר, מקסים, יישכח עד תום המאה שלו".[1] ובהוסיפו את שמו של דיקארט לזה של מונטסקייה, דן את שניהם לשיכחה בנימוק שכל כמה שאולי היו השקפותיהם מעניינות פעם יש בהן יותר הַנחות כוזבות מנכונות. שיטות גדולות אלו יש לזכותן בשטח הראוי להן, ולאחר־מכן בקבורה מהוגנת. שכן עשו את שלהן. את הטעויות שחלקן גדול בהן יש לשרש, ושוב אין להרשות להן לרדף את מוחותיהם של בני־אדם.

פסק זה, על אומדן־הערך הכמותי האָפייני שלו, הוא עצמו נשכח זה כבר. אבל במאה הי"ט, ובפרט סמוך לסופה, אולי לא נראָה בלתי־הגיוני, שהרי בעת ההיא דומה היה כאילו דברים הרבה שבהם דגַל מונטסקייה נספגו בשופי בהשקפתן של אומות־התרבות ובמוסדותיהן. מוֹנטסקייה הטיף לתחוקתיות, לשמירה על חירויות האזרח, לביטול העבדוּת, להדרגתיוּת, למתינוּת, לשלום, לבינלאומיוּת, לקידמה חברתית וכלכלית מתוך יחס־כבוד נאות למסורת הלאומית והמקומית. הוא האמין בַּצדק וּבשלטון החוק; הגן על חופש הדעה וההתאגדות; תיעב את הקיצוניות והקנאות לכל צורותיהן; שׂם אמונו באיזון כוח־השלטון ובחלוקת הסמכויות ככלי־נשק נגד שלטון־עריצים של יחידים, של קבוצות או של רוב; וחִייב את השוויון החברתי, אך לא עד כדי לסכן את חופש הפרט; ואת החופש, אך לא עד כדי לאיים בשיבושו של מִמשל מסודר. מאה אחת אחרי מותו היו הממשלות והעמים הנאורים של אירופה שותפים, לפחות להלכה, ברוב האידיאלים האלה. היו אמנם מִשטרי־עריצות בקיסרות הרוסית ובאסיה, קלריקאליות בספרד, אנדרלמוסיה ושחיתות לסירוגים באמריקה הלאטינית, ברבריות באפריקה, גידול מדאיג של לאומנות ואימפריאליזם באירופה. אבל עיקרי תורתו של מוֹנטסקייה היו לב האמונה הליברלית בכל מקום; משנותיו הובנו כהלכה; דומה היה כי אין לו שום דבר של חידוש לאמרוֹ למאה העשרים. הזמן הוכיח בעליל את טעויותיו. ידיעתו בהיסטוריה, בגיאוגרפיה, באֶתנוֹלוגיה פיגרה אפילו אחרי זמנו שלו. תורתו המפורסמת ביותר, זו של הפרדת הסמכויות, שבח נלהב אך מוטעה לשיטה שכה טעה בדִמוֹתוֹ שהיא שלטת באנגליה, ובכך רק הוליך שולל את בלֶקסטון ודה לוֹלְם בשעתם, נמצאה בלתי־

1 *The Works of Jeremy Bentham*, Edinburgh ed. John Bowring, 1983 Vol, 10, p.143.

מעשית בצרפת בימי המהפכה בגדולה ואומצה בנאמנות מוגזמת ביותר בארצות־הברית, בתוצאות שאינן כה מוצלחות. הצדדים השמרניים שבתורתו — הדגשת ערכה של התפתחות אִטית, ״אורגנית״, בניגוד לריפורמה בהולה; הדגשת ייחוד האופי של ציביליזציות שונות, וארחות־חיים מסורתיים, והדגשת אי־הכדאיות שבנקיטת אותם מיתודים אחידים לגבי כולם; הדגשת מעלותיהם של אריסטוקרטיות העוברות בירושה וכישורים ומשלחי־יד נורשים וקלקלות השוויון המיכני — את כל אלה בוודאי היטיב בֶרק להציג ביתר עוז־ביטוי, והם שולבו לכלל חזון מיטאפיזי סינופטי גדול בידי הֶגֶל ותלמידיו. אשר לצדדים הליברליים שבתורתו — הסניגוריה שלו על חופש הפרט, ישרוּתה ועצמאוּתה של מערכת־המשפט, ויחסים תרבותיים והומניים בין אומות ויחידים כאחד — הללו התנוונו מכבר עד שנעשו אמרות נדושות של המליצה הליברלית שתחילתן בטוקוויל ומיל והן עולות לשיא נמלץ עם ז׳ורס והנשיא וילסון. ולבסוף בא ההישג המקורי שבכולם — התווַית קווים למדעֵי הסוציולוגיה והאַנתרופולוגיה, המבוססים על המחקר המשווה של מוסדות האדם בכל מקום, ולסיבותיהם ותנאיהם הגשמיים והפסיכולוגיים. בידי האסכולה הפוזיטיביסטית הצרפתית הגדולה, כמו גם בידי יריביה ותלמידיה האנגלים והגרמנים, נעשה דבר זה מקצוע פורח, רב־מומחיות, שהעוסקים בו נשאו עיניהם אל החלוץ הדגול הזה ברחשי־כבוד ובסקרנות, אך לא יותר מכך. שכֵּן המדע שלו לא היה אלא אוסף של מִכתמים ומימרות: טעויותיו בעובדות היו מרובות מדי, ההיסטוריה החברתית שלו מחרוזת של אניקדוטות, הכללותיו בלתי־מהימנות מדי, מושגיו מיטאפיזיים מדי, ויצירתו כולה, גם אם יש בה חלקים העשויים לגרות מחשבה, והיא יצירת־מופת ספרותית מוכרת, היתה בלתי־שיטתית, בלתי־עקיבה, ולפרקים קלת־ראש עד להדאיב. הוא היה אב־קדמון מכובד, דמות אוגוסטית קפואה בטוגה רומאית, ולא עוד. בעוד שהבאים מיד אחריו, רוסו, קאנט, יוּם, בֶּנתֶם, אמרו דברים שעדיין יש בכוחם להסעיר נפשות, והם גורמים מחלוקות לוהטות, היה מונטסקייה זכור בעיקר כסופר רב־קסם, grand seigneur ספקני, מתורבת, חד־עין, מחברה של יצירה שפעם נתקבלה בברכה כמחוללת־תקופה, ועצומה היתה השפעתה בשעתה, אלא שמאה שנה לאחר הופעתה ראו בה כעין מאובן־ענק בזרם המחשבה, מצֵבה לעידן שחלף לבלי שוב. ודאי שכך היתה דעתם של קונט ובאקל, הרברט ספנסר ודירקהיים, שהם עצמם שכוחים עכשיו למחצה, וכמעט לא היה איש בימים ההם שטרח להכחיש זאת או להטיל בכך ספק. אולם כל כמה שאולי נראתה דעה זו צודקת בזמנה, סבור אני שאין היא מתקבלת כל־כך על הדעת בזמננו־אנו. אדרבה, רוצה הייתי לטעון כי השקפותיו של מונטסקייה יש להן שייכות למצב שלנו הרבה יותר מהשקפות הבאים אחריו, בני המאה הי״ט. יותר מהשקפותיו הרי אלו שלהם נראות מיושנות באור הקודר של ימינו.

ב

אפתח בכמה עובדות ידועות: שארל־לואי דה סֶקוֹנדָה, הבארון דה לה בְּרֶד, נולד בטירת לה בְּרֶד, סמוך לבורדו, ב־18 בינואר 1689. אביו היה שופט, אמו אשה יראת־אלוהים. קבצן שנקלע במקרה סמוך לטירה נעשה סנדקו למען יזכור כל ימי־חייו שהעניים הם אֶחיו. איכרים גידלוהו וכוהני־דת לימדוהו, ובנעוריו התעסק מעט במדעי־הטבע, הביולוגיים ולא דווקא הפיזיקליים. בגיל שלושים־ושתים עשה את צעדו הספרותי הראשון ב״מִכתבים פרסיים״, שנתקבל כסאטירה נועזת, כתובה־להלל ומשעשעת, על החברה הצרפתית והכנסיה הקתולית — אמיצה אולי יותר מן הספרות הספקנית האופנתית של הזמן ההוא, שניתכה כמפל לאחר מותו של לואי ה־14, אך לא שונה

ממנה בעיקרה. דרך חייו היתה דרכו השיגרתית של פקיד רם מעלה מערי השדה, שהיה גם איש־ספרות. מדודו קיבל בירושה את התואר מונטסקייה ואת הכהונה של נשיא לכל ימי־חייו בבית־המשפט של בורדו, עם הזמן נבחר לאקדמיה של בורדו ואחרי־כן לאקדמיה הצרפתית, התפרנס בנחת מאחוזתו ומתפקידיו השיפוטיים, פקד לפרקים את ה"סאלונים" האינטלקטואליים של פאריז, וסמוך לשנת הארבעים לחייו החל ביצירה שבעבור כעשרים שנה עתידה היתה להקנות לו פירסום עולמי. הוא מת בפאריז שבע שנים לאחר שסיים אותה, והכל העריצוהו והתאבלו עליו.

ברור שסבור היה כי גילה תגלית מהממת. הוא מספר לנו שלאחר תקופה ארוכה וכאובה של תעיות אינטלקטואליות, שבה היה האור נראֶה לו לסירוגים עד ששוב היה אובד בחשיכה, תפס פתאום עקרון אחד מרכזי שהבהיר את הכל, ואשר לאורו נראָה התוהו־ובוהו של עובדות שלא היה קשר ביניהן עד אז כסדר צלול ורציונָלי.[2] על רגע זה של הארה הוא מדבר כאחרים שזכו לחוויה ששינתה את הוויתם. דיקראט וִיקו, יום, גיבון ורוסו דיברו במלים דומות על המשברים ששינו את השקפתם על החיים.

מה היה הדבר שכה הרעיש את רוחו של האיש הזה, המפוכח והספקני עד מאד? הוא חי בזמן שבו נראָה היה להוגי־דעות רציונליסטיים שהעולם נחלק לשני תחומים: מן הצד האחד זה של הטבע, שחוקיו ועקרונותיו נתגלו סוף־סוף, ולפיכך אפשר סוף־סוף להסביר את תנועותיו של כל חלקיק בחלל במונחים של כמה חוקים וכללי־היקש פשוטים; ומן הצד השני, זה של הרגלי האדם ומוסדותיו, תחום שדומה היה שעדיין הכל בלתי ממופה ובלתי ניתן למיפוי. זירת האדם הצטיירה כשדה לפעולתם של המקרה העיוֵר וכוחות אי־רציונָליים, מזל טוב ורע, גחמותיהם של עריצים, הרפתקנים ויצרי־לִבו של העם, וכך נשארה הדרך פתוחה להסברים מיטאפיזיים ותיאולוגיים שאינם נסמכים על שום דבר הראוי להיקרא עדות, המנוהלים במיתודים שהם היפוכו של הרציונלי, שׂדה הציִד המאושר של קנאים חשוכים ונוכלים עם עבדיהם ופתאיהם. זו היתה העמדה הקבועה של האופוזיציה האנטיקלריקלית; וכתבי הרציונליסטים של העת ההיא, שהוחנקו על־ידי הצנזורה הכנסייתית בשנותיו האחרונות של לואי ה־14, נועדו להוקיע את השערוריה. לא היה זה מפתיע שדיקארט פטר את ההיסטוריה ואת הלימודים ההומניסטיים בכלל, כדברים שאין בהם ענין לשוחרי האמת: דומה היה שהנוֹשאים שלהם אינם מסוגלים להניב הגדרות מדוּיקות, כללים ברורים של ראיות, מוּשׂכלות־ראשונים, שמהם ייתכן להסיק מסקנות נכונות באמצעים שאין למצוא פסול בתקֵפותם. דיקארט דיבר על ההיסטוריה בחינת רִקמה של רכילוּת בטֵלה ומעשִׂיוֹת של עוברי־דרך, היאָה רק לבילוי שעה של בטָלה. וִיקו אמנם טען כי מצא איזה חוט באותו מבוך־שלכאורה ויכול הוא לארגן את הנתונים הפזורים באמצעות העקרונות החדשים שגילה. אבל הוא היה פרוש נפוליטאני עלום־שם ומוכה־עוני, ובצרפת של אותם ימים לא קרא אותו איש ולא הקדיש לו תשומת־לב. דומה כי הסיפור שלפיו קרא מוֹנטסקייה את "המדע החדש" אינו אלא אגדה. הוא מדבר כאילו זו פעם ראשונה בתולדות האדם חשַׂף את חוקי־היסוד השולטים בהתנהגותן של חברות־אנוֹש, בדוֹמה לאנשי מדעי־הטבע במאה הקודמת שגילו את חוקי ההתנהגות של החומר הדומם. הוא מדבר על הולדתן

---

2 ."quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi." [כשגיליתי את עקרונותי, בא אלי כל מה שחיפשתי.] "על רוח החוקים". (להבא: ר.ח.), מבוא. *Oeuvres complètes de Montesquieu*, **א' מאסון, 3 כרכים (פאריז, 55-950) כרך א A**, עמ' סב. כל מראי־המקומות הבאים ליצירותיו של מונטסקייה מוסבים למהדורה זו, שהכרך הראשון שלה הוא פאקסימיליה של מהדורת 1758 בשלושה כרכים, המצוינים כאן באותיות A, B, C.

של מערכות־חוקים, אך נראֶה בעליל שכוונתו למשהו נרחב הרבה יותר: כלל המסגרת המוסדית שבתוכה חיות חברות־אדם מסוימות; לא רק למערכות־החוקים שלהן אלא לַמתכונות, ולחוקי־ההתפתחות, של התנהגותן המדינית, הדתית, המוסרית והאֶסתטית. משעה שתופסים את אלו, מדע־האדם אפשרי. לפיכך אפשר לבנות מדע־מִמשל רציונלי, וכן, דבר המעניין אותו יותר, אפשר לבחון על־פיו את התנהגותם של שליטים ונשלטים כאחד: אפשר לפַתח טכנולוגיה חברתית, אפשר להתאים אמצעים למטרות בהתאם לעקרונות הנגזרים מן הנסיון והתצפית.

מונטסקייה הוא בן לדורו בכך שבמידה רבה הוא תולה את מצוקתו של האדם בפחד מפני הבלתי־ידוע, בהשפעה המתישה ומרַפּת־הרוח של הבערוּת ואמונות־ההבל, ובניצולם המיומן בידי נוכלים ורודפי־שׂררה בכל התחומים. התחושה המשַתקת של חוסר־השחר והרפיסוּת של כל התלוי ביחסי־אנוש אפשר וחובה להפיגה אחד־ועד. ממש כמו שהתגליות בתחומי הפיזיקה והביולוגיה שינו מן הקצה אל הקצה אמנויות שונות עד מאד זו מזו כארכיטקטורה וחכמת־הרפואה כך דין הוא שתוכלנה תגליותיו החברתיות הגדולות לשנות מן הקצה אל הקצה את חכמת־המִמשל במובנה הרחב ביותר, וליצור חברות שבהן בני־אדם חולשים על גורלם שלהם תחת שיישארו נתונים לרחמיהם של כוחות־הטבע ושל חטאיהם ומשוגותיהם־שלהם. לשך כך יש לחקור חברות בצורה השיטתית שבה אנאטוֹמאים חוקרים את גופותיהם של בני־אדם, או כדרך שזואולוגים ובוטנאים עומדים על התנהגות החי והצומח. בפיסקה מהוללת ביטא מוֹנטסקייה את התפיסה המרכזית שעליה היתה יצירתו עתידה להתבסס: "בני־האדם נשלטים בידי דברים רבים: האקלים, הדת, החוק, כללי־הממשל, הדוגמוֹת של דברים שהיו, מִנהגים, נימוסים; ומתוך צירופן של השפעות כאלו נוצרת רוח כללית."[3] חברות אינן אסופוֹת־אקראי של יסודות הֶטרוֹגניים אף לא מבנים מלאכותיים; הן צורות של התפתחות טבעית, ואת החוקים שהבריות נשמעים להם יש להתאים לאופי ההתפתחות הזאת. חייהם של בני־אדם כפופים לסיבות שונות שקצתן אינן ניתנות לשינוי ואילו את האחרות אפשר לשנות, אבל תהליך השינוי הוא תמיד אִטי, ולפרקים קשה מאד.

כל חברת־אנוש שונה מכל זולתה. לפיכך החוקים

> יש להתאימם לבני־האדם אשר למענם נוצרו בצורה כזאת שיהיה זה מקרה מובהק אם יתאימו החוקים של אומה אחת לזולתה... מן הדין לסגלם **לתנאים הפיזיים** של ארץ, לאקלימה, אם קר הוא, חם או ממוזג; לטיב קרקעה, למצבה ולהיקפה, ולאורח־החיים של יושביה, אם הוא של חקלאים, של רוֹעים, או של ציידים. מן הדין להתאימם לדרגת החירות שיכולה התחוקה לשאת, לדתם של התושבים, למזגם, לעשרם, למספרם, למסחרם, ולהרגליהם והליכותיהם. בסופו של דבר הם קשורים זה בזה במקור מוֹצָאָם, בתכניתו של המחוקק, ובסדר־הדברים שבו הם נקבעים. יש לשקול אותם מכל הבחינות האלו.
>
> זהו שבדעתי לעשות בחיבור זה. אני אבדוק את כל היחסים האלה שיחד הם מצטרפים לכלל מה שאפשר לקרוא לו **רוח החוקים**.[4]

אלה עתידים היו להיות עקרונות המדעים החדשים של הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה והפסיכולוגיה החברתית; ואפשר להבין מדוע נסער מוטסקייה עד עִמקי נפשו מתגליתו. לא אלוהים ולא המקרה הם השולטים בעולם; בּוֹסיאֶה (Bossuet) והספקנים טועים

---

3 ר.ח., יט 4: כרך א A, עמ׳ 412.

4 שם, א 3: כרך א A, עמ׳ 8-9.

במידה שווה. התנהגותם של יצורי־אנוש, הן כיחידים והן במקובץ, ניתנת עקרונית להבנה, אם מסתכלים בעובדות בסבלנות ובתבונה, מנסחים ומאַמתים היפותיזות, קובעים חוקים, באותה מידה של גאוניות והצלחה — וכי מדוע לא? — שנתלוותה לתגליות הגדולות של הפיזיקה, האסטרונומיה והכימיה, ונראה היה כאילו עשויה היא להנחיל בקרוב נצחונות דומים בתחום הביולוגיה, הפיזיולוגיה והפסיכולוגיה. נדמה היה כי הצלחתה של הפיזיקה נותנת יסוד לאופטימיות: משעה שיתגלו חוקים חברתיים מתאימים יבוא ארגון רציונלי במקום אילתור עיוֵר, ועקרונית אפשר יהיה להגשים את כל מאווייהם של בני־האדם, בגבולות חוקי־הטבע. מעולם שוב לא היה בטחון־עצמי כה רב כבמאה ה־18; הֶלווציוס וקוֹנדיאק, הוֹלבּאך וקוֹנדוֹרסֶה, ובמסוּיג יותר דידרוֹ וטירגוֹ, ווֹלטר וד׳אלאמבר, האמינו כולם כי חיים הם על סף תקופה חדשה והסוף האידיאלי קרוב להיגלוֹת לעיניהם. עדיין היה האויב חזק, אך עם התקדמותו של המדע ייעשה בהכרח מגוחך וחסר־אונים יותר ויותר. לבסוף לא יוכל שום דבר לעמוד לשׂטן על דרך הדעת המדעית, והדעת לבדה תוכל לעשות את בני־האדם מאושרים וצדיקים, חכמים וחפשיים. בשׂורת־הניצחון הזאת נישאה הרחק מעֵבר ל״סאלוֹנים״ הצרפתיים, מענה־הד נמצא לה כמעט בכל ארץ באירופה, ואפילו ברוסיה. ככל שהיה הדיכוי קוֹדר כך נראה העתיד מרהיב יותר. באנגליה, שאותה העריצו כחברה החפשית והנאורה ביותר של התקופה ההיא, היתה ההתלהבות מאופקת יותר, אך גם כאן נהגו בתורה זו מידה רבה של חביבות או אהדה. כמעט אין צורך לדבר על הצלחתה באמריקה. הצדדים החמרניים של תורה זו הותקפו מטעמים מוסריים על־ידי רוסוֹ ומאבלי, ומטעמים דתיים תקף אותה קומץ תיאולוגים נוצרים, קתולים ופרוטסטנטים, אך עד למועד מאוחר במהלך המאה כמעט לא הועלו נגדה נימוקים אינטלקטואליים רציניים. מאז ימי־הבינַיִם לא הגיעה מחשבתה של אירופה המערבית לסולידריות מעין זו. כל כמה שהִרקיעה האופטימיות החברתית של המאה הי״ט לא שבה לעלות אל הפסגות שהושגו בעת הולדתה, בשנים הראשונות למלכותו של לואי ה־15.

מוֹנטסקייה, שבמובן־מה אפשר לראות בו אחד מאבות ההשׂכלה, לא היה שותף גמור בהלך־הרוח הזה. יש איזו נימה ספקנית העוברת כחוט השָני בכל כתביו, שהיתה למגינת־לבם של המתקנים הרציניים והנלהבים יותר; כמה מדעותיו בשאלות מדיניות וחברתיות ספציפיות הרגיזו את האנציקלופדיסטים, ועוררום להתיחס בחשדנות לאידיאלים שלו. ברור היה, למשל, שכל כמה שאולי סמך ידיו בחמימות על התקפות ידידו הצעיר הֶלווציוס על העושק והאכזריות, אי־הסובלנות והשחיתות, הבורות והסכלות של הכנסיה והמדינה כאחת בצרפת של זמנו, לא הגה אהדה מרובה לתורותיו המפורשות והמהפכניות יותר. טעמיו של מונטסקייה לדבר זה, שמבקרים במאה שלו כמו גם במאה הי״ט נוטים היו ליחסוֹ רק למורך־לבו ולשמרנות שבטבעו, התבהרו לנו כיום הרבה יותר.

ג

בטבעו מונטסקייה הוא אֶמפיריקן המבקש להסביר הכל באמצעים נטורליסטיים בכל מקום ובכל עת שיוכל. הוא קיבל בירושה אי־אלה מושגים מיטאפיזיים, כגון חוק־הטבע והתכלית הטבעית, המצוּיים במחשבתם של רוב הנאוֹרים בזמנו, אפילו כשהם מצהירים כי השתחררו מהם לגמרי. מכל־מקום, הדגיש בעיקר את פריָה של תצפית. כל ימי־חייו צפה בדברים בסקרנות, במדוקדק ובלי שׂבעָה. תיאוריו על מסעותיו, השרטוטים ההיסטוריים שלו, רשימותיו הפזורות על מִגוון רחב של נושאים, מפורטים הם, שופעי־

חיות ומעמיקים חדור. הוא הוקסם ממה שראה וממה שלמד, מן הדברים עצמם, בין אם היה ובין אם לא היה בהם כדי להמציא ראָיות להיפותיזה או להורות על מוסר־השׂכל שאותו ביקש להדגיש. מכאן הסטיות ואמירות־האגב הרבות־מספור שיצירותיו משופעות בהן, והנראות כהסחת־דעת בלבד למי שמצפים למסכת מדינית שיטתית, בנויה לוגית, והמתיחסים לעובדות אך־ורק בחינת חומר להכללות ולחוקים. גם אם מחפש הוא כביכול חוקים מעין אלה, מאבד מונטסקייה את דרכו בפרטים המוחשיים. רק זה בלבד ממשי הוא בעיניו: ציורי־האגב של דמויות ומצבים אינם מסוגננים אצלו, ואין הם לא קריקטורות גם לא אידיאליזציות בנוסח המאה שלו. הפרסים שלו, בין בבית ובין בחוץ־לארץ, אינם פראים תמימים גם לא מפלצות בעלות תובנה זדונית; אוזבק וריקה אינם עולים על הפרסים שאותם הם מתארים גם אין הם נחותים מהם, אך בלתי־דומים הם עד כדי כך שדבר שהוא מובן־מאליו ונורמלי בתרבות אחת נראֶה נלוז ונלעג לזולתה; כל קבוצה של בני־אדם מציגה את תווי־דמותה של האחרת בהבלטה עזה, תכופות אירונית, אך מעולם לא מופרזת ביודעים. אותו מיתוד אֶפיזודי ננקט ב"על רוח החוקים": המחבר נהנה מעובדות או מאורעות מסוימים בזכות עצמם הרבה מכדי שידחק אותם בתקיפות יתירה לשירות ההיפותיזות שהיו אמורות לאוששן. נעשו מאמצים רבים להסביר את סדר הפרקים של "על רוח החוקים", שלמראית־עין הוא תצרופת נטולת־צורה של הגיונות על נושאים שונים, בלי כל סדר ניכר. יהיה זה מעשה של חוסר־נדיבות לזלזל ביגיעותיהם המסורות של מלומדים ופרשנים רבים כל־כך, ואף־על־פי־כן תמה אתה לפעמים אם אין הן כולן גודש של תושיה שלא במקומה. מונטסקייה אינו פילוסוף שיטתי, לא הוגה־דעות דידוקטיבי, לא היסטוריון, לא איש־מדע, ואחת ממעלותיו הגדולות נעוצה בעצם העובדה שאם גם מתימר הוא ליסד מדע חדש ברורחו של דיקארט, הרי פעלו למעשה עדיף על הצהרותיו, ולאמיתו של דבר אין הוא עושה זאת כל־עיקר, שהרי ברי לו כי אין החומר יאֶה לכך. והתוצאה היא שאף אם מצד אחד הוא יודע כי חקירתן של עובדות חברתיות היא הכרח שאי־אפשר־בלעדיו למשימה אשר הציב לעצמו הרי בתוך כך ער הוא במעומעם לעובדה כי נסיון לסדור את הנתונים בכמין מתכונת גזורה־מראש, בין מיטאפיזית ובין אינדוקטיבית, הוא בעצם מהלך מלאכותי מאין כמוהו, מנוגד לטיבו של הנושא המסוים הזה, וסופו שיתברר, כמו שהתברר הדבר תכופות ביותר לגבי הסוציולוגיה שלאחריו, כי עָקר הוא ביותר מבחינת תוצאותיו. אכן, למעשה הוא אומר כך במפורש:

On ne sést guère jamais trompé plus grossièrement que lorsqu'on a voulu réduire en système les sentiments des hommes, et, sans contredit, la plus mauvaise copie de l'homme est celle qui se trouve dans les livres, qui sont un amas de propositions générales, presque toujours fausses.[5]

[ומעולם לא נעשתה טעות גסה יותר מאשר בשעה שרצו לצמצם כדי שיטה את רגשותיהם של בני־האדם, ואין ספק שההעתק הגרוע ביותר של האדם הוא זה המצוי בספרים, שהם גבב של טענות כלליות, כמעט תמיד כוזבות.]

אבל אם אין לצמצם את רגשותיהם של בני־אדם כדי טענות כלליות, איך עלינו לנהוג? מה טיבה של תגלית חדשה אם אין היא מושגת על־ידי הכללות הנגזרות מעובדות שנצברו בקפידה (על־פי מיתודים שעליהם המליצו, למשל, אוגוסט קונט או הרברט

---

5 *Mes pensées* [מחשבותי], 30 (549): כרך 2, עמ' 9. במהדורת מאסון ה־*Pensées* ממוספרות לפי סדר הופעתן בפנקסי כתב־היד של מונטסקייה; הספרה שבסוגרים מתיחסת לסדר שנקט מ.ה. בארקהוזן במהדורה הראשונה של *Pensées: Pensées et fragments inédits de Montesquieu* (מחשבות: מחשבות וקטעים שלא נתפרסמו על מונטסקייה) (בורדו, 1899, 1901).

ספנסר כעבור מאה אחת) והמוּחָלוֹת על המקרים המסוּימים שיש בהם ענין לאיש מדעי־המדינה או למחוקק או לאיש־המִמשל המעשיים? כל כמה שמוֹנטסקייה מדבר על מיתוֹדים קרטזיאניים, אין הוא עושה בהם שימוש, למזלו ולמזלם של הבאים אחריו. תחת זאת הוא מעלה עקרונות והיפותיזות נסיוניים; הוא מגן עליהם על־ידי שהוא מביא את עדוּת התצפית, שלעולם אינה חותכת עד תום, והוא משתמש בהם וּמזמין אחרים להשתמש בהם, לאור מה שהוא קורא לו התבונה, כלומר מיטב השפיטה שלהם עצמם, באורח שהנושא עצמו מחַייבו כמדומה. לא מיכנית, גם לא במיתוֹדים נסיוניים שעקרונית אפשר להקנותם לחוקרים מוכשרים אך נטולי־השראה, כדרך שאפשר להקנות, במידה רבה, מיתודים כימיים או פיזיקליים, למשל. העקרונות של מונטסקייה דומים למימרות ואפוֹריזמים יותר מאשר למסקנותיהן של אינדוקציות קפדניות. כך, למשל, אין הוא מנסה כלל ברצינות להביא רְאָיות לְטענה שהיא יסודית לגבי כל התיזה שלו כגון זו שהאדם מטבעו הוא יצור חברתי, וכי על כן אין צורך בהיפוֹתיזה הוֹבסיאנית על אמנה חברתית כדי להסביר מדוע בני־אדם מתקבצים בחברות. רק קובע הוא, בלי להרבות בהנמקות, כי האדם של הוֹבס במצבו הטבעי — עוין, מבוּדד ואנוֹכי — הוא מיתוס; שהתהוותה של חברה אינה זקוקה לשום הסבר מיוחד: שכן החברה אינה קמה כתוצאה מצעדים מלאכותיים למניעת השמדה הדדית, גם לא מן החיפוש במחשבה־תחילה אחר בטחון או כוח־שלטון, אלא היא באה לעולם כתוצאה מחוקים ביולוגיים באורח טבעי ממש כדרכם של להקות ציפרים או עדרי חיות; ולכן מלחמות ופחדי מלחמות לא די שרחוקים הם מהיוֹת מניע להתלכדות חברתית, כפי שלימד הוֹבס, אלא הם מופיעים רק לאחר שנתהוו החברוֹת, כאשר האדם, בשילוב עם אחרים, חש עצמו חזק די־הצורך לתקוף אחרים מתוך רצון לשלוט או להשמיד שוחרי־כוח מתחרים, רצון שהוא כשלעצמו חברתי בהכרח, כלומר עשוי הוא להתעורר רק בחיים קהילתיים. יתר על כן, הוא סבור[6] שאין לראות בחברות־אנוש היערכויות של אטומים אנושיים הניתנים לבידוד או מבנים מלאכותיים המכונסים יחד מתוך תכנית מחושבת, אלא הן קרובות הרבה יותר לאוֹרגניזמים ביולוגיים שהם בעלי חוקי־התנהגות משלהם, שיכולים להבחין בהם רק מי שחוקרים חברות כאחדוּיוֹת ולא כגיבובים מלאכותיים. כל אוֹרגניזם חברתי ייבדל מבחינות מסוּימות מאורגניזמים דומים אחרים; וכל אחד יש ללמוד בנפרד, ולוּ אך כדי לקבוע את רישומיהן של ההשפעות החמריות והנפשיות (מה שהוא מכנה מוסריות) למיניהן, והללו עצמן תיבדלנה ככל שנבדלים המצב הגיאוגרפי, האקלים, הגודל, הארגון הפנימי, שלב־ההתפתחות וכיוצא באלה גורמים שממין הענין. ודאי, הרבה תכונות־נפש אמנם משותפות לבני־האדם; הם שואפים לשמירה־עצמית ולכל הכרוּך בה; הם שואפים להתלכדות חברתית, זקוקים הם שימשלו בהם; הם שואפים לסיפוקן של כמיהות גשמיות ונפשיות שונות. אבל ההבדלים שביניהם חשובים יותר, שכן רק לאורם אפשר להסביר את ההבדלים בהתפתחותן של חברות־אנוש שונות, את ההבדלים במוסדות ובהשקפות ובסימני־היכר פיזיים, מוסריים ונפשיים. מוֹנטסקייה מתעב את מושג האדם־בכלל, לא פחות מהוגי־דעות מאוחרים יותר כמו בֶּרק או הֶרדֶר, וכמו האנתרופולוגים־של־התרבות בני זמננו־אנו. יכול גם יכול היה לומר עם דה מֶטְר: "ראיתי בימי־חיי צרפתים, איטלקים, רוסים... אבל באשר **לאדם**, חַי אני אם פגשתי בו פעם בימי־חיי",[7] ולהוסיף כי אמא־טבע היא גבירה שאינה מוכּרת לו. משהו מסוג זה ודאי אמר ויקו, אבל, כמו שאמרתי קודם, דומה שיצירתו לא היתה ידועה כלל למונטסקייה. עד שיצאו לָה מוניטין, כעבוּר מאה אחת, כבר היו האמיתוֹת המקוריות שאותן ביטא ויקו באומץ כה רב, אך בלשון שלפעמים היא סתומה וּמבולבלת, קנין משותף לאירופים משׂכילים, במידה רבה כתוצאה מהשפעתם של מוֹנטסקייה עצמו וּשל

---

6 ראה עמ' 114 למעלה.

7 *Considérations sur la France*, ליאון/פאריז, 1866, עמ' 88.

תלמידיו הגרמנים והצרפתים — הֶרדֶר והאסכולה ההיסטורית בגרמניה, וכעבור זמן ההיסטוריונים החברתיים החדשים, שהושפעו מסן־סימון, בצרפת. אלה היו רעיונות אמיצים ופוריים, אבל הם נשענו על התרשמויות ותצפית בלתי־שיטתית הכפופה לתכלית מוסרית, לא על מחקרים קפדניים וּמְמַצים, נייטרליים מבחינה מוסרית, כגון אלה שערכו בִּיפוֹן וליניֶאוּס בני־זמנו.

אולם בין אם שיטתי היה הדבר ובין אם לא, חידוש היה זה לומר שחברות־אנוֹש נעשו מה שהינן על־ידי גורמים פיזיים בראש־ובראשונה; אלא שבהמשך התפתחותן שוּנוּ במישרים ובאורח מעמיק יותר על־ידי סיבות נפשיות מאשר על־ידי חמריות. כבּוֹטניקן של החברה האנושית, מתאר מוֹנטסקייה את הטיפוסים האידיאליים של האוֹרגניזמים שהוא מסַוּוג. החלוקה המהוּללת של חברות למלוּכנית, אריסטוֹקרטית, רפובליקאית ועריצית היא הנסיון שלו לשפר את אֲריסטוֹ. אין ספק שכּסיווג הרי זה לוֹקה מאד בחסר; חשיבותה של החלוקה מיוסדת לא על המידה שבה הניבו המושגים שבהם הוא השתמש מיתוֹדים פוריים של ניתוח או חיזוי, אלא על העובדה שטיפוס זה של סיווג — על־פי דגמים־אידיאליים, דומים לַגוּפים המושלמים של הפיזיקה — עתיד היה להפליא לעשות בהמשך הדברים בניתוחים הסוֹציוֹלוֹגיים וההיסטוריים של הֶרדֶר וסן־סימון, הֶגֶל וקוֹנט, דירקהיים ומקס וֶבֶּר.

מושג הטיפוסים של מוֹנטסקייה אינו אֶמפירי; הוא נובע מן המִשנָה העתיקה של סוגים טבעיים; הוא מיטאפיזי ואריסטוטלי כל־כולו. לשיטתו, הרי כל טיפוס של חברה יש לו מִבנה פנימי, עקרון או כוח של דינמיקה פנימית, שמכּוחו הוא מתַפקד כפי שהוא מתַפקד — והכוח "הפנימי" הזה משתנה מטיפוס לחברו. כל מה שמחַזק את העקרון "הפנימי" מפריח את האוֹרגניזם, כָל מה שמחליש אותו גורם להתנוונותו. הוא סידר את הכוחות האלה ברשימה שכיום היא מפורסמת מאד: המלוכה מיוסדת על עקרון הכבוד, האריסטוֹקרטיה על עקרון המתינות, המשטר הרפובליקאי על עקרון המידות־הטובות (כלומר, מסירות לעניני ציבור, civisme, כמעט רוח־צוות) והעריצוּת על עקרון האֵימה. מונסטקייה חושב על אורגניזמים חברתיים על־פי דרכו של אריסטוֹ כשלמויות טֶלֶאוֹלוֹגיות־תכליתיות, בחינת אֶנטֶלכיות. הדגם הוא ביולוגי, לא כימי. המבוּע הפנימי של חברוֹת אלו מצטייר לו כדבר שמכּוחו הן מגשימות את עצמן על־ידי צעידה לקראת מטרה פנימית, שרק מבחינתה בלבד אפשר להבינן. זהו הרעיון הנודע של כוחות "פנימיים", החלָפָתן של סיבות מיכניות בתכליתיות, שהמדע החדש נטש אותו, ואשר מוֹלייר עשה עליו פּארוֹדיה מבריקה כל־כך ב"גם הוא באצילים". גם פּניָתוֹ של מוֹנטסקייה אל ההיסטוריה שתמציא חיזוק לסכימה הסימטרית שלו אינה משכנעת יותר מנסיונותיהם הדומים עד מאד של שפנגלר ואַרנולד טוֹינבּי להציג את השיטות האֶתיות או התיאולוגיות שלהם במסווה של חוקים אוֹבּיֶקטיביים.

מוֹנטסקייה אינו מעמיד פנים כאילו יִסד את רעיון אבות־הטיפוסים של החברה על סטטיסטיקה שאובה מתצפיות; אין זו היפוֹתיזה מן הסוג הניתן לתיקון, המיוסדת על נתונים אֶמפיריים. הוא מיחס לה חשיבות עצומה, שכּן כל פילוסופית־ההיסטוריה שלו מושתתת על הרעיון המרכזי הזה: יחידים וּמדינות מתנוונים כשהם חוטאים לכללי המִבנה ה"פנימי" המיוחד שלהם. כל מדינה או קהילת־אנוש יש לה נתיב נפרד, עצמי, יחיד־במינו משֻלה להתפתחות נאותה, והוא נוצר בראש־וראשונה מסיבות חמריות, ועניָנם של מדינאים הוא להבין מַהו מבנה זה, ומתוך כך מה הכללים הספציפיים שרק הם לבדם ישמרוהו ויחזקוהו. אלה הם היחסים המפורסמים — הזיקות ההכרחיות — שמערכות־חוק צריכות להתאים להם על־מנת למלא את שליחותן, כלומר להביא את יצורי־האנוש של חברה נתונה לידי כך שיהיו בריאים, מאושרים, יעילים, חפשיים

וצודקים במידה מספקת, ולספק להם תכונות אחרות שנחיצותן מתקבלת פחות או יותר כדבר המובן־מאליו. המָשָל הוא רפואי, כמו שקורה לעתים קרובות כל־כך בפילוסופיה היוונית הקלאסית. תפקידם של מחוקקים ואנשי־מִמשל, שופטים, ושל כל הנוגע בסוגיות חברתיות בכל צורה שהיא, הוא לשַמר את בריאותה של החברה, לקיימה, לשפרה. מה טיבה של בריאות זו? הרי זה כאילו שאַלתָ מה מטרותיה של האנושות; ואם המטרות של אנשים שונים או חברות שונות מתנגשות, איך צריך לישבן; ואם אמנם אפשר או צריך בכלל לישב אינטרסים מנוגדים. מונטסקייה מכיר היטב בהבדלים העמוקים בין התשובות — על מיני השיטות הדתיות והפילוסופיות שניסו לנסח את המטרה הסופית שצריכים בני־אדם לחתור אליה, או שאמנם חותרים הם אליה; או שהיו חותרים אליה אילו היו רציונליים או אילו ידעו מה הנכון או האמיתי. ממנו־ובו הוא דוחה את המטרות שהציגו התיאולוגים הנוצרים של זמנו. הדת היא בעיניו תופעת־טבע ככל זולתה, הנוצר מסיבות טבעיות שהצמיחו את הפרוטסטנטיות והסובלנות בצפונה של אירופה, את הקתוליות והרדיפות בדרומה, את האִסלאם והקנאות המתמדת במזרח, וכן הלאה. הוא שׂם לו למטרה לחקור את הסיבות האלו — אקלימים חמים וקרים, לחים ויבשים, אדמות פוריות או צחיחות, ריחוק מן הים, קירבה להרים — היווצרות צרכים ועִמם מוסדות שנועדו לסַפקם. איך צריך להעריך את המוסדות האנושיים, תחוקה, צורות של חיים? נהוג היה לומר, הן לזכותו והן לגנותו, שהוא הסתפק בתצפית ובתיאור בלבד (המחויבים מבחינה פוליטית, בין בזמנו של מונטסקייה ובין בזמננו־אנו, בוודאי רואים בריחוק־דעת כזה משהו מזיק מבחינה מוסרית או אפילו מסוכן), אבל זוהי אשליה. נעימתו של מונטסקייה מתונה; דבריו מכוונים היו, כמו שהעיר פעם,[8] להעניק לקורא את ההנאה לראות איך תיאולוגים כבודים וחמורי־סבר אינם מוטלים אַרצה בחוזק־יד אלא גולשים אט־אט לתוך התהום. אבל הוא מעוניין בסוגיות של מוסר בעמקות ובמישרין לא פחות מבעלי־הפלוגתות השוצפים יותר של זמנו, והוא שונה מהם לא דווקא בתפיסתו את בעיות ההתנהגות אלא בעיקר בפתרונותיו וכן, כמובן, בנעימת הטיעון ובמזגו. הוא אינו דן אפילו כלל בבחן היחיד של התועלתנים בני־זמנו. כבדרך־אגב הוא מעיר שבני־אדם נוצרו לשַמר את עצמם,[9] או ש"האושר והאומללות מסתכמים במזג מסוים, חיובי או שלילי, של האברים",[10] או ש"האינטרס הוא המונארך הגדול ביותר עלי אדמות".[11]

אבל אלו הן האִמרות הטיפוסיות כמעט לכל בעל־מוסר מבני המאה הי"ח. בשום מקום אין הוא אומר, לא בפירוש ולא ברמז, כי האושר, או סיפוקם של אי־אלה צרכים מסוּימים, הוא המטרה היחידה, או שהרדיפה אחריו, בכל צורה נלוזה ונבערת, היא המניע היחיד להתנהגותו של האדם. התשובות האמיתיות על שאלות אלו, שהסעירו כל־כך את המאה הי"ח, נראו לו למונטסקייה מובנות־מאליהן עד כדי כך שכמעט לא טרח לנַסחן אלא על־דרך הרמז. ברור שחברות שונות חותרות למטרות שונות; הן חותרות אליהן מפני שהן חותרות אליהן, מפני שכּך העקרונות ה"פנימיים" שלהן מגיבים על סביבותיהם. ככל שבני־אדם דומים זה לזה וחיים בתנאים דומים, גם מטרותיהם דומות. ככל שהם שונים זה מזה — והשוני הזה מעניין אותו יותר מקווי־הדמיון שביניהם — כך תהיינה מטרותיהם שונות. הוא פשוט אינו יכול לראות בעיה במקום שראוּה אחרים. אחרי הכל, אין רופא נוהג לשאול את עצמו במה בדיוק מסתכמת בריאות טובה, ומדוע; הוא מקבל אותה כדבר המובן־מאליו, והוא מתקרא

---

8 ראה המכתב אל מאדם די דפאן, 13 בספטמבר 1754: כרך 3, עמ' 1515.

9 למשל, *Lettres persanes*, 143: כרך א C, עמ' 298.

10 *Mes pensées*, 30, (549) כרך 2, עמ' 8.

11 *Lettres persanes*, 105: כרך א C, עמ' 212.

רופא מפני שהוא יודע להבדיל בין גוף בריא ונורמלי לבין גוף חולה או בלתי־נורמלי, ונוסף על כך הוא יודע כי דבר שהוא טוב לגוף מסוג אחד יכול שיהיה קטלני לזולתו, וכי מה שנחוץ באקלים אחד הוא מיותר או מסוכן בזולתו. בדומה לזה יצא מונטסקייה מתוך ההנחה שהאידיאה של בריאות מדינית ומוסרית מוכרת היא מכדי שצריך יהיה לנתחה, שכאשר היא מצויה הרי זה גלוי־לעין בהחלט, וכי להיות רציונלי פירושו לזהותה כמו שהיא, לדעת את הסימנים, לדעת איך לרפא את המחלות הרלבאנטיות ואיך לקיים את הגוף. בלי ספק יש צורך בכוח־הבחנה גדול וברוך־דמיון כדי לתפוס את צרכיהם והרגליהם של גופים השונים מאד משלך. אחד מסימני־ההיכר המובהקים של ה־*Lettres persanes* הוא שהפרסים הנוסעים של מונטסקייה מסתכלים במוסדות ובהרגלים הצרפתיים והאירופיים במבט רענן־להפליא, ולכן מה שנחשב מובן־מאליו וטבעי בפאריז או ברומא נראֶה להם משונה או מגוחך או מטורף ממש כמו שמנהגי פרס, בהצדקה מרובה או מועטה, נראים לתיירים אירופים בעלי דעות־קדומות לא פחות. זוהי היחסיות המפורסמת של מונטסקייה, האמונה שאין מערכת אחת־ויחידה של ערכים היאָה לכל בני־האדם בכל מקום, שאין פתרון אחד־ויחיד לבעיות חברתיות או מדיניות בכל הארצות. בזכותה של זו ראו בו ספקן מוסרי, סובייקטיביסט, שאינו בטוח בדבר הנכון, שאינו מסוגל להעמיד תקן אוביֶקטיבי להתנהגות מוסרית או מדינית. אבל הרי זה גילוי פנים שלא־כהלכה בהשקפותיו. מונטסקייה האמין במובן הרחב ביותר האפשרי בדבר שנוכל לכנותו היגיינה חברתית. הוא לא חשב שבני־האדם חלוקים או יכולים להיות חלוקים בדעותיהם הרבה, אם אך רציונליים הם ושקולים די הצורך, באשר לטיבן של קידמה, או סולידריות חברתית, או חולשה או התנוונות בחברה. בהמשך חיבורו על גדולתם ושקיעתם של הרומאים, הוא מטעים כי הדבר שהביא לשקיעתה של רומא היה העובדה שהיא חטאה ל״עקרון״ המרכזי של הרפובליקה הרומאית. שכן יכולות רפובליקות להיות בריאות רק אם יש להן גודל מסוים, ואזרחיהן יכולים להשיג סיפוק נאות לצרכיהם הפיזיים והרוחניים רק כל זמן שמוסדות מסוימים המיוחדים לרפובליקות נשמרים במצב תקין. לכן הדבר שהחריב את רומא היה ההגזמה — התפשטות־יתר אימפריאליסטית — ודחיקת רגליהן של ״המידות הטובות הרפובליקאיות״ על־ידי שלטון־עריצות אישי שנבע במישרים מן החטא הזה לעקרון ה״פנימי״ של המִבנה הרפובליקאי. כשאמר זאת אולי תהה עד היכן ההסבר שלו עתיד להתקבל, אך ודאי לא דימה כלל בנפשו שיוכל מישהו להטיל ספק בערכים הכרוכים בכך — למשל, שאכן ירדה הקיסרות הרומאית במאות השלישית או הרביעית או החמישית, או שמוטב — כדאי יותר — להיות קיקרו מאשר להיות הֶליוגאבאלוס, גם אם אפשר, כמובן, שהֶליוגאבאלוס נהנה מן החיים הרבה יותר.

מונטסקייה סבור היה שתרומתו המקורית שלו לנושא היא להסביר את הסיבות ה״אורגניות״ לעליָתן או ירידתן של מדינות או חברות, וכי הישגו המיוחד הוא, שהוכיח כי פתרונות אוניברסליים הם בגדר הנמנע, שהסביר כי מה שטוב לאחדים במצבים מסוימים לא בהכרח הוא טוב באותה מידה לאחרים בתנאים שונים, לא רק בגלל ההבדלים באמצעים אלא גם במטרות; שאין חברה אחת עדיפה בהכרח על זולתה רק מפני שהיא שונה ממנה בצרכיה או בדרכים שבהן היא ניגשת לסיפוקם. דומה כי לא עלה על דעתו שאנשים שהם בני־תרבות באותה מידה עשויים לערער על ההבדלים עצמם שבין ערכים מוחלטים ששני יצורי־אנוש שהם רציונליים במידה שווה ומחוננים בדעת ובדמיון — בראש־וראשונה בסימפתיה היסטורית או אנתרופולוגית שדי בה לתפוס תנאים שונים מאד משלהם עצמם — יכולים לריב על מטרות, ולפסול זה את הרעיונות המוסריים של חברו כאילו הם כוזבים או מרושעים אוביֶקטיבית ובעליל. בעיניו היתה הרציונליות לא רק הידיעה איך להתאים אמצעים למטרות, או תפיסה מספקת של הסיבתיות ההיסטורית — בפרט של הדרכים שבהן מבנים חברתיים גדֵלים,

מתגבשים, מתפוררים — אלא דבר הטמון בהבנת כל התחום של השפעת־הגומלים בין הטבע לבני־האדם; בהבנה איזה הם הרצונות והעשיות הנושאים עמהם הרס־עצמי והתאבדות ואיזה מהם אינם כך; בהבנת המִגוון העצום של מטרות שבני־אדם שוקדים עליהן במִגוון עצום של תנאים; יתר על כן, בבירור השאלה איך, אם מטרות אלה מתנגשות זו בזו, אפשר לפרקים לישבן; ואם לא לישבן לגמרי, אם אפשר או אי־אפשר יהיה לפשֵר ביניהן. קצת מן המטרות האלו אין ספק שהן אוניברסליות יותר מזולתן, או מושרשות יותר בטבעם של השואפים אליהן. זה ענין לתצפית, למחקר עובדתי. אין תקנים סופיים ואוניברסליים מחוץ לאלה שחברות שונות משתמשות בהם למעשה במסיבות שונות. לפיכך אין טעם לחפש בַּחַן אוֹבּיֶקטיבי יחיד או בחנים אחדים שעל־פיהם אפשר לדון את המטרות האלו עצמן ולחַייבן או לפַסלן. שלא כיום, לא אמר כי טוב או נכון הוא רק מה שטוב בעיניהם של הבריות, שכן לא נתן דעתו הרבה על רגשות. בעיניו היו ערכים מוסריים ומדיניים מתגלים בהתנהגות ולא בביטויי מחשבה או רגש; אם יאים הם למסיבות — אם מתאימים הם לאינסטינקטים של חברה נתונה, ואינם נושאים עִמהם הרס — אין מקום למתוח עליהם ביקורת. "טוב, יפה, אציל, גדול, מושלם, כל אלה הם תארים של עצמים התלויים בַיצורים המתבוננים בהם. שמוֹר את העקרון הזה בלבךָ. זה הספוֹג המוֹחה כמעט את כל המִשפטים־הקדומים".[12]

כשאין שום מושג של מטרות אוביקטיביות, אין משמעות רבה לסוביקטיביזם, שהוא קוֹרֶלאטיבי לו. כן גם אין העֶמדה הזאת ספקנית או שוות־נפש מבחינה מוסרית; ואם תאמר שהיא נחלתו של אדם שאין עיקר עניָנוֹ בבעיות מוסריות, או של אדם שאינו מעמיק חֵקר במטרות ובעקרונות שלמענם בני־אדם מוכנים למסור את נפשם, לא הרבה אפשר להשיב על כך. עמדתו של מונטסקייה דומה מאד לזו של אֲריסטוֹ בענין זה; ואולי היא נוחה יותר לפקידי־צִיבור או לעורכי־דין מאשר לתלמידי פסקאל או דוסטויבסקי.

מעטים הדברים המעוררים תרעומת בלבד המבקשים לתקן את העולם יותר מתיאור צונן של העובדות, והֶלווציוּס וחבריו השתדלו באמת־ובתמים להניא את מונטסקייה מלפרסם את ספרו על רוח החוקים בנימוק שיוכל רק להזיק לשמו הטוב. נדמה היה להם שהספר מבזבז זמן על תיאורים מדוקדקים של צורות רבות מדי של שגגות וסטיוֹת של בני־האדם, כמעט כאילו המחבר מיחס להן ערך רק משום שהן קיימות. הֶלווציוּס הצהיר שהוא מכיר רק שני טיפוסים של שלטון: הטוב, שעדיין לא בא לעולם, והרע, כלומר זה המעביר את כספם של עניים לכיסי העשירים; "...מדע־המדינה האמיתי הוא המדע לא של **המצוי** אלא של **הרצוי**,[13] אמר האב סְייס (Abbé Siéyès) סמוך לסוף המאה הי"ח, אבל באותה מידה יכול היה לומר זאת חמישים שנה קודם, שהרי זו השקפתם של כמעט כל הוגי־הדעות הרציונליים של אותה מאה גדולה. העיסוק היאֶה ביותר לאדם נבון הוא המדע; ומדע פירושו לא רק תיאור ושיטתיות אלא כללים מעשיים היעוּדים לשַנות דברים לטובה באמצעים המהירים והישירים ביותר. לכך התיחס מונטסקייה בחוסר־אהדה מובהק. הוא לא הגה חיבה גם לא אמון למהירות ולאלימות. תקוות לרֵפורמה

---

12 מצוטט אצל י׳ גראנט, ב"מונטסקייה", אצל פג׳צ׳. הֵרנשוֹ (עורך), *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason* (לונדון, 1930), עמ׳ 120. לא עלה בידי למצוא את גוף המקור של תרגום זה, גם אם דומה הוא למדי לפיסקה אחת ב־"Essai sur le goût" ("מסה על הטעם") שנכתבה בשביל האנציקלופדיה ב־1757, ופורסמה בתיקונים ב־*Oeuvres posthumes* [כתבים לאחר פטירה] של מונטסקייה, 1783. מאסון (ראה עמ׳ 210, הערה 2 למעלה), כרך א C, עמ׳ 12-611.

13 בכתב־יד מ־1772 בשם "כלכלה מדינית", המצוטט אצל ס.א. סנט־בֵוו, *Causeries du lundi* (שיחות של יום־השני), מהדורה 2 (פאריז, 62-1852), כרך 5 (1853) עמ׳ 153.

מהירה היה דן בצוננים; נראה היה שהוא מיחס ערך למוסדות רק משום שהם קיימים; הוא קימץ ביותר בשיפוטים ערכיים; נראה היה בעליל שהוא מעוניין בהבנה יותר מאשר בפעולה. אכן, שפינוזה הטיף לעמדה דומה לזו; אבל במאה הי״ח היה זה הצד הפחות מעורר התפעלות במלחמתו נגד אויבי הקידמה. זאת ועוד, כלום לא תקף מונטסקייה עצמו את שפינוזה על הדטרמיניזם שלו ועל שביקש לדכא את היצרים שבלעדיהם אין הבריות יכולים לפעול? אבל מונטסקייה לא טרח להוסיף שהמעשים צריכים להיות טובים ולא רעים; דומה היה שהוא מגלה ענין יותר בסיווגם של סוגי פעילות מאשר במידת סיועם לאושר. ״על האושר אינו אומר מאומה״,[14] אמר בֶּנתֶם בחימה, תוך שהוא עונה הד אחר הֶלוֶציוס; ועורך־הדין הנפוליטאני פילאנגֶ׳רי האשים אותו בכך ש״התעסק יותר במה **שנעשה** מאשר במה **שצריך לעשות**״.[15] מונטסקייה נשא באורך־רוח סוג זה של ביקורת, אבל אי־אפשר להתגבר על ההרגשה כי מה שמצאו האנציקלופדיסטים לגנותו לא היה התמכרותו לתיאוריה של האמת לשמה — דבר שהטובים שבהם הם עצמם לא יכלו להימנע ממנו — אלא מה שהשתמע מעמדתו הנייטראלית לכאורה. נראֶה היה להם שהוא להוט הרבה יותר מדי להדגיש שמִבנים חברתיים בני־קיים ומועילים רק לעִתים רחוקות הם פשוטים, שתחומים רחבים של התנהגות מדינית נשארים תמיד מורכבים וסתומים עד מאד, ששינוי קיצוני בחלק אחד ממנה עלול להניב בנקל תוצאות שאין לחזותן מראש בחלקים אחרים, וכי הסוף עלול להיות גרוע מן ההתחלה. נראה היה להם כי פריטתו המתמדת על הצורך לחנוך לנער על־פי דרכו, לנהוג לאט ובזהירות, נועדה לחבל בתכניותיהם המשולהבות. שהתזכורת שלו כי ״La nature agit toujours avec lenteur״ [הטבע פועל תמיד לאִטו][16] וההגדרה המפורסמת של השלטון ״המושלם ביותר״ כ״זה שמנהיג את הבריות בצורה התואמת ביותר את מזגם ואת נטִיַת־לִבם״[17] פושרות הן מדי. ועם זאת, ודאי היו מקבלים אפילו זאת, לולא אמר גם שאִם באמת אין מנוס מרפורמות הרי יש לגעת בחוקים ״רק ביד רועדת״,[18] וגרוע מכך: ״התלאות, ההוצאות... אפילו הסכנות הכרוכות בצדק הן המחיר שמשלם כל אזרח בעד חירותו״.[19] בֶּנתֶם מתפרץ שוב: ״הפרגוד העשוי שירי־הלל לדיחוי וטכסיסי־השהיה, זה לי חמש־וחמישים שנה שאני רואה אותו בשימוש. שם המוצר נראֶה עליו לעין; המוצר ׳רוח החוקים׳, היצרן — מונטסקייה ושות׳; מעולם לא ייצרו מוצר נוח או אופנתי יותר״.[20] אין ספק שמעשי־ההתעללות שהעלו את חמתו של בֶּנתֶם בסוף המאה שונים היו מאד מאלה שאותם תיעב מונטסקייה בצרפת בשנותיה הראשונות. אבל יש גם הבדל אמיתי בהשקפה. מונטסקייה אינו יכול לשכוח כי פשטות, מרץ ומהירות הם התכונות של שלטון־עריצים ואינם הולמים את חופש הפרט, הזקוק למִרקם חברתי רפוי יותר, לקצב אִטי יותר.

---

14 כנ״ל (עמ׳ 207, הערה 1 למעלה), כרך 9, עמ׳ 123.

15 גאיטאנו פילאנג׳רי, *La scienza della legislazione* (מדע החקיקה) (1784), ב־*La scienza della legislazione di Gaetano Filangieri con giunta degli opuscoli scelti* (מדע החקיקה של גאיטאנו פילאנג׳רי בתוספת קונטרסים נבחרים), כרך א (מילאנו, 1822), עמ׳ 12, תרגום ויליאם קנדול במדע החקיקה, מתורגם מן המקור האיטלקי של האביר פילאנג׳רי (לונדון/אקסטיר, 1792), עמ׳ 11. הרי זה כתוכחתו של רוסו באמיל, ספר 5: ״il faut savoir ce que doit être pour bien juger de ce qui est״ (יש לדעת את הרצוי כדי להיטיב שפוט את המצוי). ראה *Oeuvres complètes* (כל הכתבים) לרוסו, בעריכת ברנאר גאנבן, מרסל ריימון ואחרים (פאריז, 1959־), כרך 4 (1969), עמ׳ 836-7.

16 *Lettres persanes*, 114: כרך א C, עמ׳ 227.

17 שם, 80: כרך א C, עמ׳ 164.

18 *Lettres persanes*. 129: כרך א C, עמ׳ 257.

19 ר.ח., ו 2: כרך א A עמ׳ 100.

20 כנ״ל (עמ׳ 207, הערה 1 לעיל), כרך 8, עמ׳ 481.

אם חייב אדם להרוס הרי ראוי לפחות שיהסס, שיחוש נקיפות־מצפון. המתַקנים הקיצוניים יותר, טבעי הדבר למדי, לא נתנו אמון בדברים וחשדו במוֹנטסקייה במגמות ריאקציוניות העטופות בכיסוי החיצון של סקרנות מדעית ודעות נאורות. אין לומר שטעות גמורה היתה בידם.[21] שכן ודאי שהתנגד למהפכה: קאתרינה הגדולה ובעקבותיה אסכולה של הוגי־דעות רוסים שמרניים, יכלו לצטט (וציטטו) את השקפותיו בבואם לסנגר על הטענה שרוסיה יש לה צורך "אורגני" באוטוקרטיה; והנטורליזם שלו הכיל בלי ספק שכבות עמוקות של אמונה מיטאפיזית שקיבל בירושה, ואף־על־פי־כן התקיף הריאקציונר הזה את העבדות במידה שלא התקיפהּ איש לפניו; לא ראה שום דבר רע או בלתי־טבעי בהתאבדות, בגירושים, בגילוי־עריות; ובדת ראה מוסד חברתי בלבד.

"...כאשר טען מוֹנטזוּמה בתוקף כי דתם של הספרדים טובה לארצם ודתו של המקסיקאי לארצו, לא היו דבריו מופרכים".[22] עמדה זו מכוונת היתה להרגיז — אף גם הרגיזה — את שני הצדדים בפולמוס הגדול של דורו. מובן שהתיאולוגים של הסורבּון גינו אותה. היאנסֶניסטים הוקיעו את מוֹנטסקייה בחמת־זעם, ספריו הוכנסו לרשימת הספרים האסורים. אך אנשי סיעת ההשכלה, ווֹלטר והאנציקלופדיסטים, זעמו כמעט באותה מידה. שכן אם דעה זו נכונה הרי יוצא מזה שהחקירה המדעית אין בכוחה להוכיח שכמה מטרות מוסריות נכונות ואחרות אינן נכונות; שכמה מן הדתות או כולן הן מטווי־כזב ומטעם זה בלבד הן מזיקות. לאמיתו של דבר, כל מערכת־הערכים שעליה הסתמכה ההשכלה מתחילה להתפורר אם מפקפקים או כופרים בעצם האפשרות של מיתוֹד אוניברסלי אחד־ויחיד להשגת תשובות נכונות על שאלות מוסריות ומיטאפיזיות, תשובות שהן נכונות לכל בני־האדם, בכל הזמנים, בכל מקום, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. אכן, עצם נעימת דיבורו של מונטסקייה, כל חיתוך־הדיבור של יצירתו, עוררו משום־מה את ההרגשה שהם חותרים תחת עקרונותיה של התקופה החדשה.[23] אמת, הוא היה בעל־ברית בסוגיות כגון מידת האמון שאפשר לתת בהתגלות דתית, סמכותה של הכנסיה, טיב המרות המלכותית, אי־הרציונליות שבמִמשל אוטוקרטי; הוא תיעב את הדיכוי השרירותי, את החנקת חופש המחשבה או הדיבור, את המדיניות הכלכלית הנבערת של המשטר המלוכני. הוא האמין בדעת, במדע, בסובלנות. הוא שׂנא צבאות, כיבושים, עריצים, כוהנים. אבל בכך הסתיימה למעשה ההסכמה עם האופוזיציה. הוא בפירוש לא האמין בפתרונות אוניברסליים, ובעצם בשום פתרונות פשוטים או מוחלטים. אמת שלא האמין כי האדם שרוי במצב של החטא הקדמון; אך הוא גם לא האמין שאפשר לשפרוֹ עד בלי די. הוא האמין שהאדם אינו חדל־אוֹנים, רק חלש, שאפשר לחזקו, ואולם רק בקושי גדול מאין כמוהו ואף אז לא יהיה חזק ביותר. הוא לא האמין שאפשר יהיה אי־פעם להגשים פתרונות אידיאליים אלא רק דברים הקרובים להם. הוא לא נתן אמון בפשטות ולא בטַח בהתמדתו של מוסד כלשהו, של כלל מוסרי כלשהו, זולת הצדק לבדו. הוא האמין שרק התבונה יכולה לפתור בעיות אנושיות, אלא שהיא כשלעצמה לא תוכל להשיג הרבה. שלא כמו יום, לא חשב כי התבונה היא בהכרח שִפחתם של היצרים ורק חלשה היא מהם, והוא גרס כי מאחר שהתבונה חלשה והיצרים חזקים, ועל־כל־פנים אין למגרם, אין צורך להילחם בהם אלא לרתמם וליצור תנאים להפנָייתם לערוצים רצויים — תורה שלאחר־מכן אימצוה סן־סימוֹן, קונט ופארֶטוֹ. "...לעולם לא ייתכן לעשות דבר ישר מן העץ המעוקם של

---

21 הביקורת של רוסו על גרוטיוס בהאמנה החברתית (ספר א, פרקים 2-4) דומה למדי להתקפתו של בֶנתַם על מוֹנטסקייה.

22 ר.ח., כד 24: כרך א B, עמ' 103.

23 אפלטון גינה עמדה דומה מאד לזו, שאותה יִחֵס לסופיסטים, ובמידה רבה מאותם טעמים עצמם.

האנושות״, אמר עמנואל קאנט,[24] והדברים מבטאים את השקפתו של מונטסקייה לעומת זו של חבריו, המתכננים האופטימיים של זמנו. להבדיל מהם, הוא שונא ויירא את כל העריצים, לרבות הרציונליים, והנאורים שבהם, שכן אינו נותן אמון בכל מרות מרכזית, בכל המנַהלים הגדולים של החברה, בכל מי שמסדרים בביטחה ולמַשעי את גורלותיהם של אחרים. בבוז ובאיבה הוא מדבר על ה־Décisionnaire universel (מונח שהמציא הוא עצמו) שלעולם אינו יודע ספקות, שכן חברות שאנשים כאלה מארגנים אותן, כל כמה שיהיו הללו אנשי־סדר ונאורים, בהכרח הן רודניות. הוא מאמין בהתלהבות כי יש הכרח בשטח־מִזערי של חירות אישית לכל אזרח, בלי הבדל מה יבחר לעשות בו. הוא אינו נותן אמון בהתלהבות, כל כמה שתהיה טוֹבה וחסודה, לפי שהיא מאיימת להחניק את היחידים (״המידות הטובות עצמן זקוקות לגבולות״),[25] ועל הכל הוא מוקיר את חופש הפרט.

אך יש המטיחים כנגדו האשמה חמורה עוד יותר: שאין הוא דטרמיניסט בלב שלם. איש לא עשה יותר ממנו להסב את תשומת־הלב לדרכים המרובות, שאין מבחינים בהן, של השפעת הגורמים החמריים על עיצובם של אָפיו ומוסדותיו של האדם או להצביע על נקודות אֶסטרטגיות ברשת היחסים החברתיים (כגון הקשר בין חופש־המסחר לבטחון הצבאי, או השפעת גידולים של קשרי־תחבורה על שלטונות־עריצות, או של פיתוח כלי־נשק חדשים בעלי כוח־השמד שלא נודע כמותו על היחסים הבינלאומיים),[26] אבל אין הוא מאמין כי הסבר מסוג זה יש בו כדי לתרץ את ההתנהגות האנושית כולה. הוא מאמין כי החוקים החולשים על התנהגות האדם אינם מקיפי־כל כגון אלה החולשים, למשל, על התנהגות הדוֹמם במרחב. הוא מאמין במה שקרוּי בפיו ״סיבות כלליות״ היוצרות מצבים שבהם תוצאות מסוימות אינן אלא מסתברות עד מאד, רוצה לומר שקווי־פעולה מסוּימים — אבל רק מסוימים — מתאפשרים בהם. מקרים גורמים תוצאות חשובות רק מפני שהם פועלים בצירוף עם סיבות כלליות הניתנות להסבר: ״אילו חשבו קיסר ופומפיאוס כמו שחשב קאטוֹ היו אחרים חושבים כמו קיסר ופומפיאוס; והרפובליקה, שנגזרה עליה כלָיה, היתה נגררת אל התהום ביד אחרת״.[27] לוּלא הנחית צ׳ארלס הראשון ״הלם״ על צורת החיים של בני־עמו בדרך אחת הרי, בשים לב למצב הכללי, ודאי היה עושה זאת בדרך אחרת;[28] ולוּלא נחל קארל ה־12 מלך שבדיה מפלה בפוֹלטאבה היה מובס באיזה מקום אחר,[29] מפני שפעלה איזו ״סיבה כללית״ שבעטיָה היו המדינה והצבא של שבדיה שרויים במצב כזה שבו היתה מפלה בקרָב אחד יכולה להנחילם מפלה במלחמה. אבל מכאן אנו למֵדים לכל היותר שאי־אפשר היה לממֵש אפשרויות מסוּימות, וכי ההנחה שפתוחות היו היא פירוש בלתי־מציאותי של ההיסטוריה. אבל אין זאת אומרת שכל החלופות חסומות תמיד, וכי נתיב אחד בלבד מתחייב מן הסיבות.

---

24 ...aus so Krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz" Gerades gezimmert werden." ״אידיאות להיסטוריה כללית בהשקפה של אזרח־עולם״, *Kants gesammelte Schriften* (כתביו המקובצים של קאנט), כרך 8, (ברלין, 1912), עמ׳ 23.

25 ר.ח., יא 4: כרך א A, עמ׳ 206.

26 ...depuis l'invention de la poudre, il n'y a plus de place imprenable ... Je tremble" toujours qu'on ne parvienne à la fin à découvrir quelque secret qui fournisse une voie plus abrégée pour faire périr les hommes, détruire les peuples et les nations entières." [... מאז הומצא אבק־השׂריפה שוב אין לך מבצר שאי־אפשר לכבשו ... תמיד אני חרד שמא יצליחו לבסוף לגלות איזה סוד שיפַלס דרך קצרה יותר להכחדת בני־האדם, להשמדתם של עמים ואומות שלמות]. *Lettres persanes* 105, כרך א C, עמ׳ 208-9.

27 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (עיונים בסיבות גדולתם ושקיעתם של הרומאים), יא, כרך א C, עמ׳ 427.

28 *De la politique* (על הפוליטיקה), כרך 3 עמ׳ 169.

29 ר.ח., י 13, כרך א A, עמ׳ 195.

על סטיותיו של מונטסקייה מן הדטרמיניזם הקפדני עמד, לא בלי צער, דירקהיים, כאשר בצעירותו החל לבדוק את זכויותיו של מונטסקייה בתורת מבשׂרהּ של הסוציולוגיה, אם לא חלוצהּ.[30] דירקהיים אינו יכול להבין מדוע סבר מונטסקייה כי החוקים החולשים על התנהגות האדם ניתנים פחות לקביעה, ותוצאותיהם ניתנות פחות לחיזוי מאשר החוקים החולשים על העולם החמרי. כאשר מונטסקייה מצהיר כי במידה רבה אפשר לסכל סיבות חמריות בעשׂיָּה אנושית מכוונת[31] — אכן, הוא בירך את יום ב־1749 על שהוא מיחס "השפעה גדולה הרבה יותר לסיבות המוסריות מאשר לסיבות הפיזיות"[32] — כמעט אין דירקהיים יכול להסתיר את זעמו. אם בכלל אמורה הסוציולוגיה להיות מדע, בוודאי עליה לגרוס שפעילויות האדם כשלעצמן כפופות לסיבות טבעיות לא יותר ולא פחות מן המִכשולים שעליהם נועדו להתגבר. בסיום דבריו הוא מאשים את מונטסקייה בכך שבגד שלא לצורך בעצם המדע שהוא היה הראשון שהעלה אותו במחשבתו בצורה צלולה ומגובשת. דירקהיים היה עקיב־בתכלית, כמובן, ואילו הסתמכה זכות האבהות של מונטסקייה על הסוציולוגיה המדעית המודרנית על החלה קפדנית של עקרונות הֶלווציוּס או קונט, או־אז באמת היתה נתונה בסכנה חמורה. זכותו לעד של מונטסקייה היא שחטא חטא זה דווקא. הִנחו אותו עובדות ממשיות כגון אלו שבהן צפה או שבהתרחשותן האמין, ולא נפתה לסדוֹר אותן באיזו מתכּוֹנת סימטרית בין אם סידור כזה יאֶה להן ובין אם לא. הוא צפה בכמה תופעות־קבע בטבע או בהיסטוריה שנראו לו חשובות, ועליהן דיווח בנאמנות. בדומה לכך ניסה לאמוד את שיעור כוחה של העשׂיָּה האנושית במצבים מסוגים מסוימים. הוא הניח שיכול הוא לתלות קצת מן העשׂיוֹת האנושיות האלו בסיבות טבעיות; את קצתן, אך לא את כולן. הוא מיאן לחרוג מתחום הראָיות שבידו, לאמוֹד מלבַר מיכנית, ולטעון כי הואיל ודומה שכמה תופעות נקבעות על־ידי חוקים קפדניים הרי בהכרח כולן כך. יכולים בני־אדם לכוֹף דברים לרצונם, אף שלא הרבה; חלשים הם, אבל מוֹנטיין הפריז עד מאד בחולשתם ובחוסר־הישע שלהם. פסקאל הכריז בשעתו כי השלמה בלתי־ביקוֹרתית עם המנהג היא הסיבה המיסטית למרותם של החוקים, ורמז כי מי שתוהה עליו — ו"מחזיר אותו אל עקרונו" — הורס אותו, בֶּרק ודה מֶטר ענו הד בהתלהבות אחר הדברים האלה. מי ש"מחזיר" תופעה כלשהי למקורה, אל ה"עקרון" שלה, אמר מוֹנטסקייה, מחזק אותה. הדעת אי־אפשר לה שתהיה מקור של חולשה: אין ספק שהיא מוגבלת, ועלינו לעשות כמיטב יכולתנו; אולי לא רבה היא, אך אין היא לא־כלום. חוקים שולטים בעולם, אבל אין בהם כדי לתרץ הכל. מוֹנטסקייה מתרעם על שפינוזה משום שאמר שיכול אדם להיות נבל גדול ועם זאת לא לעשות כל פשע, שכּן מסיבות שאין לו שליטה עליהן הן הגורמות לו לנהוג באופן מגונה.[33] אין ספק שהסיבות הטבעיות כוחן גדול מאד, אך לפעמים אפשר לסכלן על־ידי חקיקה וחינוך; ואפילו תוצאותיו של הריבון הגדול "שמלכוּתו ראשונה בקֶרב כל המלכות" — האקלים עצמו — אפשר לתקנן ולווסתן על־ידי חינוך מוסרי נמרץ. כמעט כל דבר אפשר לתקן ולמַתּן ("régler", "modérer" אלה המונחים שמונטסקייה נזקק להם תדיר) אפשר לבלום חוק אחד באמצעות משנהו, כוח אחד על־ידי זולתו; החוקה הטובה ביותר היא זו הנבנית בחינת פסיפס מורכב של כוחות מנוגדים. נטִיתם הטבעית של בני־האדם היא לשקוע למטה ואפילו לא לנסות את כוחם. במשימה הקשה ביותר להיות רציונליים או להיות בני־חורין, להַלך על גבי הסוללה הצרה שבין העריצות לאנארכיה. אף־על־פי־כן אפשר להשיג זאת, אבל רק מתוך

---

30 *Quid Secundatus politicae sceintiae instituendae contuletir* (בוֹרדוֹ, 1892), בתרגום אנגלי: "תרומתו של מוֹנטסקייה לעליית מדעי־החברה" אצל אמיל דירקהיים, מונטסקייה ורוסו: מבשרי הסוציולוגיה (מישיגן, 1960).

31 ר.ח., יד 6,5; טז 12, כרך א A, עמ' 13-312; 361.

32 מכתב אל יוּם, 19 במאי 1749: כרך 3, עמ' 123.

33 *Mes pensées*, 1266 (615): כרך 2 עמ' 343.

חתירה מחושבת ורצופת־קשיים אל איזה שיווי־משקל. שיווי־המשקל הזה לעולם אינו יציב. כדי לשמור עליו דרושות זהירות ועירנות בלא־גבול, ודרוש גם המידע העובדתי — לאמור, המדעי — המדויק ביותר. הבורות, הבטלה, האנוכיות הן אויבות קשות לקידמה האנושית, אבל הרסניים עוד יותר הם הקנאים החשוכים, הבריונים — נזירים המלמדים את הבריות לגַמד את סגולותיהם הטבעיות, כובשים גדולים המשמידים בני־אדם כדי לספק את שאיפותיהם האישיות, וגרוע מכל — המארגנים העריצים הגדולים, הקונים את חירותה של המדינה במחיר שיעבודם של חבריהם האזרחים. שני האזרחים הגרועים ביותר שהיו לה לצרפת מעודה היו רישֶליֶיה ולוּבוּאָה; ואילו הֵעֵז, היה מונטסקייה מוסיף גם את לואי ה־14.

החירות איננה עצמאות גמורה, גם אין היא הפקרות. קשה מאד להשיגה ולשמרה, אך בלעדיה כל הדברים קמֵלים. כל כמה שירבו יעילות הממשל, תפארת הלאום, השיגשוג, השוויון החברתי — לא יהיה בהם כדי לפַצות על אָבדנה. מונרכיות עלולות במיוחד להפסידה, לפי שנוטות הן להסתיים בעריצות כדרך שנהרות נעלמים באוקינוס,[34] והעריצות משמעה שהפחד שורר, ובמקום שהפחד הוא נחלת הכל וכל אזרח מתירא מפני מישהו אין בטחון, אין ״שלוות רוח״,[35] ומכרסמת מחלה שסופה מכַלָה את רִקמתם של חיי־חברה נורמליים. אבל החירות מהי? מונטסקייה אומר שאין היא זהה עם ההיתר לעשות כל מה שהלב חפץ, שכן דבר זה יביא לידי אנארכיה, ומתוך כך לעריצות הנקראת בהכרח לדכאה. קיומה של חירות הוא, לפי הנוסחה המפורסמת, ״שיוכל אדם לעשות מה שראוי לו לרצות, ושלא יאלצו אותו לעשות מה שאין ראוי לו לרצות״.[36] אך מי יגיד לנו מה ראוי לנו לרצות? החוקים. החירות היא ״הזכות לעשות כל מה שהחוקים מַרשים״.[37] אך כלום לא ייתכנו חוקים של עריצות? אמנם כן, אבל בחברה רציונלית יהיו החוקים מיוסדים על הצדק. הצדק אין להגדירו כדבר שבמקרה החוקים מצווים עליו, גם לא כדבר שהשליט רוצה בו פשוט מפני שהוא רוצה בו. הגדרת הצדק על־פי החוקים הקיימים בפועל היא הבל ממש ״כאילו אמרת שלפני ששורטטו המעגלים למעשה לא היו כל הרדיוסים שלהם שווים״.[38] חוקים טובים מגלמים את כללי הצדק, אבל כללים אלה עצמם הם מוחלטים ואובייקטיביים גם בלי שיהיו מנוסחים. אם כן, הצדק מַהו? הוא ״תכונה השייכת לבני־האדם לא פחות מן הקיום;[39] הוא ״un rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses: ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme״[40] [יחס מוסכם הקיים בפועל־ממש בין שני דברים: יחס זה תמיד הוא זהה, ואחת היא מי המתבונן בו, בין אם זה אלוהים ובין אם זה מלאך, ובין אם זה אפילו אדם״]. המבנה הקבוע הזה אינו אלא ״היחסים ההכרחיים הנובעים מטבע־הדברים״[41] — ההגדרה המיטאפיזית המהוללת של החוק, שבה פותח הספר ״על רוח החוקים״, ואשר הביכה והרגיזה את המפרשים המודרניים. ״La justice elève sa voix; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions.״[42] [הצדק נושא קולו; אבל מתקשה הוא להשמיע קול בהמולת היצרים.] קולה של המציאות עצמה הוא

---

34 ר.ח., ח 17: כרך א A, עמ׳ 167.

35 שם, יא 6, עמ׳ 208.

36 שם, יא 3, עמ׳ 205.

37 שם, עמ׳ 206.

38 שם, א 1, עמ׳ 3.

39 *Lettres persanes*, 10: כרך א C, עמ׳ 26.

40 שם, 83, עמ׳ 169.

41 ר.ח., א 1: כרך א S, עמ׳ 1.

42 *Lettres persanes*, 83: כרך א C, עמ׳ 169.

הדובר: "La justice est eternelle, et ne dépend point des conventions humaines" [הצדק הוא נצחי, ואינו תלוי כלל במוסכמות האנושיות] (ואף לא — יכול היה להוסיף — במוסכמות האלוהיות); "Et quand elle en dépendroit, ce seroit une vérité terrible, qu'il faudroit se dérober à soi-même" [כאשר תהיה תלויה בהן תהיה זו אמת נוראה, שחייב יהיה האדם להתנער ממנה.][43]

הניסוחים האלה מעוררים ספקות. לא שהם מכילים איזה חידוש גדול — הדוקטרינה, אפילו הקריאה הצינית להסתיר את האמת, ימיה כימי אפלטון לפחות. mutatis mutandis, יכולים היו דבריו של מונטסקייה להימצא בהרבה כתובים מימי־הבינַיִם; לא הוּקֶר ולא גרוטיוס לא היו עשויים למצוא בהם אפילו שמץ של זרות. אכן, הרי זה נתח של תיאולוגיה מימי־הבינים שניתרגם ללשון חילונית. יום[44] האשים את מונטסקייה ששאב את ההשקפה הזאת על הצדק כמערכת־יחסים אוביקטיבית מוחלטת ממאלבראנש, ובדין ראה בה הפשטה שאינה ניתנת להבנה. שאובה היא, כמובן, מאמונה בחוק־הטבע כפי שעלה לא רק במחשבתם של משפטנים בני המאה הי"ז אלא גם בזו של כלכלנים ופילוסופים חברתיים של המאה הי"ח. התורה הפיזיוקרטית בדבר חפיפת האינטרסים האמיתיים של כל בני־האדם היא עצמה אינה אלא החָלָה של חוק־הטבע, שיטת **א־פריורי** שאפשר אמנם להפֵר אותה (גם אם רק להפסדו של המֵפֵר) ואשר החוק הפוזיטיבי, מעשה־ידי־אדם, אינו נדרש אלא להעתיקה בדייקנות מילולית. בדרך זו יוחלף השלטון האישי על בני־האדם, שאפילו בידי חכמים ביותר משתמר בו איזה יסוד של שרירות־לב, בשלטון החוק עצמו. לא קשה לזהות בזה את הסדר הטבעי התיאולוגי הישן בתרגומו ללשון כלכלית או חברתית. נוסחתו של סן־סימון, שלפיה השלטון על בני־אדם מפַנה מקומו לניהולם של דברים, חזרתו של מארקס עליה, ה־Rechtsstaat [מדינת חוק] הרציונליות של הֶגֶל וכל יוצאי־חלציה בתורת המשפט והמדיניות המודרנית, שרשיהם נעוצים במיטאפיזיקה של הסדר הטבעי, שלמרות כל המאמצים לחזור ולנַסחה במונחים אֶמפיריים משתמרים בה עקבות בל־יימחו למקורה הטרנסצנדנטלי. אבל המוזר בהופעתה של תורה עתיקת־ימים זו ב"על רוח החוקים" הוא שאין היא מתישבת עם הדבר המקורי ביותר בתגליתו החדשה והגדולה של מונטסקייה עצמו. כל מטרתו היא להוכיח שחוקים אינם נולדים בחלל הריק, שאין הם פרי ציוויים מוחלטים של אֵל או כוהן או מלך; שבדומה לכל דבר אחר בחברה הם הביטוי בזמן מסוים, בחלק מסוים של פני־הארץ, להרגלים מוסריים, לאמונות, לעמדות כלליות של חברה מסוימת, המשתנים כולם, והם כפופים להשפעות הגשמיות והרוחניות שבני־אדם צפויים להן בשל מקומם ותקופתם. קשה לראות איך אפשר לישב מִשנָה זו — שהיא המַסד לאסכולה הגרמנית הגדולה של חכמת־המשפט ההיסטורית, של ההיסטוריוגרפיה הצרפתית שאחרי המהפכה, של תורות־המשפט הסוציולוגיות המודרניות לסוגיהן — עם אמונה בכללים אוניברסליים, בלתי־מִשתנים, חיים־לעַד, התקֵפים במידה שוה לגבי כל בני־האדם בכל המקומות בכל הזמנים, כללים שנתגלו על־ידי סגולת התבונה כפי שעלתה במחשבתם שלל דיקארט או לַייבניץ, כלומר כאמצעי בלתי־טבעי לתפיסת אמיתות נצחיות — רעיון שמיגורו מעיקרו היה שירותו ההיסטורי הגדול של מונטסקייה. אכן, מונטסקייה מרחיק לֶכֶת יותר. למען יהיה החוק הביטוי לצדק הנצחי, "כּורח־טבע" שאינו תלוי לא בבני־אדם ולא בזמנים ולא במקומות יש לנסחו במפורש עד כדי כך שתפקידם היחיד של שופטים יהיה להחילו בקפדנות ובדייקנות בכל אשר יוכלו על המשפטים המסוימים אשר לפניהם, ותפקידם היחיד של אנשי־מִנהל יהיה לתרגמו ללשון של פעולה בשלמות ובקפידה ככל האפשר. מונטסקייה מטעים ענין זה בקפידה; הוא רוצה שהדין ייעשה באורח קפדני ואוטומטי ככל שאפשר.

43 שם, עמ' 170.

44 חקירה בענין עקרונות המוסר, ג ב 158, הערה.

כל המסורת של חוק מעשה־שופט, של השימוש בפיקציות משפטיות, של פרשנותם של דינים ישנים לצורך התאמתם למצבים חדשים מתוך התחשבות נאותה לא בלשונם כי אם ברוחם, באותה מידה של הבנת האינטרס הציבורי שיכול כל דור ודור להפעיל לפי תפיסתו שלו, שאינה בהכרח זו של חברות אחרות או דורות אחרים — ההתפתחות המכרעת הזאת, שלמַרבֵּה התמיהה פסח עליה משקיף חד־עין זה בבואו לנתח את המוסדות האנגליים — דומה שהיא מעוררת בו סלידה עזה. כתבו של החוק אינו מניח מקום לשום שינוי, לשום פרשנות, לשום גמישות, לשום התאמה פרגמטית. דומה שהוא סבור שאִם תועלתו של חוק פוסקת, ושוב אינו מגלם במלוא המידה את עקרונות הצדק האובּיֶקטיבי, יש לבטלו רשמית, והגוף המחוקק חייב במפורש ליצור חוק חדש. דבר זה עלול להביא לידי הססנות יתירה בחוקים, וכתוצאה מכך לידי החלשת כיבודם של החוקים באשר הם חוקים, כפי שהטעים יום בצדק. אם על־פי פירוש קפדני של משנַת הצדק של מונטסקייה אין מנוס מכך. יש להתעלם מן החסרונות החברתיים; שכן מַהי תועלת חברתית לעומת חוקי־הטבע הנצחיים?

הדוקטרינה שלפיה יש לבחון את החוק המוחלט עצמו על־פי הבחן של התאמה קפדנית לאיזו מערכת עקרונות חוץ־משפטית, כפי שהיא מתגלה בספרי־קודש, או באמירותיהם של אישים נעלים, או על־ידי סגולה מיוחדת של אינטואיציה רציונלית — היא קו קיים־ועומד בתיאוריה המשפטית במערב. עומדת היא בניגוד ברור להשקפה הנודעת באותה מידה שלפיה אין החוק אלא אחד מהרבה צדדים בהתפתחות החברה, והוא מותנה באותו סוג של גורמים בחיי־החברה בכללותם, שמשנתו של הוֹבּס (הפסולה בעיני מונטסקייה), שהצדק הוא מה שגוזרים החוקים ולא שום דבר אחר, אינה אלא גירסה קיצונית, ובעצם מופרזת קְמעה, שלה. אכן, אפשר שאין סתירה לוגית מובהקת בין האמונה שחוקים הם פועל־יוצא מהתפתחות חברתית לבין האמונה בתקָנים קבועים של צדק והדרישה לקוֹדיפיקציה מפורשת ולהחלה קפדנית; שכן התֶקֶן עצמו אפשר שיתבטא באיזו מערכת־יחסים בלתי־משתנית בין גורמים חברתיים משתנים, כגון העקרון התועלתני של האושר הרב ביותר. אך ברור שיש הבדל אמיתי בעמדה; ומונטסקייה אינו משאיר כל ספק בלבנו שמושג הצדק שלו איננו פועל־יוצא או יחס טבעי אלא תקן נצחי טרנסצנדנטי. ההתנגשות בין התיאוריה הפרגמטית של תורת־המשפט של הוֹלמס, או ברנדיס, למשל, ובין הרעיון הישן יותר של החלת החוקים המיכנית־כמעט בצורות המדויקות שבהן הרשות המחוקקת מנַסחתם, היא סוגיה מרכזית שנחלקו בה משפטנים; ביחוד בארצות־הברית, ובדין טענו שראשיתה בחילוקי־דעות מדיניים, חברתיים, ובעצם מיטאפיזיים, עמוקים יותר. כדאי להוסיף שמושג הצדק המוחלט של מונטסקייה, בתורת התֶקֶן התָקֵף־לעולם לחקיקה, סותר לא פחות את הפרשנות החברתית של החוק בצורות שבה הבינו אותה, למשל, הפוֹזיטיביסטים הקוֹנְטיאניים, או המארקסיסטים (אשר לשיטתם החוק הוא בנין־עַל המותנה בבסיס חברתי וכלכלי). ואף־על־פי־כן כל הנחלים האלה יוצאים ממונטסקייה; ברור שהסתירה מצויה במחשבתו שלו.

מדוע נוקש בה? אולי היא נובעת מיראָתו את שלטון־העריצות והשרירות, שמצאה לה שני כיוונים שונים, שאינם מתישבים בקלות. מצד אחד הוא עומד שוב ושוב על העובדה שכל חברה יש לה עמדות מוסריות והֶרגֵלים ודפוסי־חיים המיוחדים לה, שעצם קבלתם של חוקים או הוצאתן של תקנות היא כשלעצמה אינה יכולה לשבּוֹר את המתכונות המוסריות־והחברתיות האלו, רק לחבל בהן, והיא עצמה לא תצלח אם תסטה יותר מדי מן החוקים החברתיים החולשים על התפתחותה של החברה הנדונה. זהו חלק ממאבקו הגדול נגד התערבות גחמנית, דיכוי מופקר, והטלת־אֵימה מצד עריצים בודדים או קבוצות עריצות. היראָה מפני דבר זה מפעמת בשאיפה לשמור על חברה מְדרגית,

בתשוקה לחֵלק ולאַזן, באי־האמון כלפי הקנאות לכל צורותיה, בפנִיָה לרשויות "מתווכות", בלימוד־הזכות על אצולות־מורשה ומשלחי־יד נורשים, על גופים מחוקקים ומשפטים מקומיים ומחוזיים, על שרידים ושיורים של מוסדות פיאודאליים, על הניאו־פיאודאליות הנוצרת על־ידי מכירת מִשׂרות למעמד הבינוני החדש, על אנומליות לגופן — כל אלה נקראים לשמש מחיצות בין המרות המרכזית המרחיבה את גבולה תמיד לבין המון־העם, שלולא כן היתה עלולה ללוש אותו באין מפריע ובאכזריות עד שיתאים לאיזו מתכּונת שרירותית מִשֶׁלה. ומצד שני, הרי לנו חרדתו הלוהטת לחוקיות, עמידתו על כתיבתם של חוקים במלים ברורות גלויות לעיני כל, דבר שהוא שוב אמצעי, ואמצעי אדיר־כוח, המיועד תמיד לאיזו תכלית מכרעת — למנוע יחידים חזקים מלהפעיל את רצונותיהם נטולי־הסייגים (בין שמטיפים לכך סניגורי השלטון המלכותי, כדוגמת האב דיבּוֹ, ובין שמטיפים לכך המאמינים בעריצות נאורה, כדוגמת וּולטר), ולהגן על אנשים פרטיים מפני כוחם של שליטים באמצעות שוויון מובטח לפני חוק מנוסח במפורש.[45]

אך בלי הבדל מה יהיה ההסבר הפסיכולוגי לעמדתו של מונטסקייה, הסתירה הפנימית בעינה עומדת, ואנו מוצאים שני קווים מנוגדים של מחשבה ומעשה, שכל אחד מהם עומד בתקפו הראשון הוא התפתחותו הפרגמטית של החוק, הנתון ביודעים לשינוי חברתי. כאן שוב הדרכים נפרדות: הן לובשות צורה שמרנית בכתבי בֶּרק והמשפטנים הגרמנים, שבעיניהם החוק הוא הביטוי למסורות ולאינסטינקטים העמוקים ביותר שעיצבו את האופי של אומה או תרבות — והוא כרוך בהתפתחות ה"אורגנית" של ציבור, אין להטותו בצווים שרירותיים של שליטים, או ברפורמות "מלאכותיות" שאינן עולות בקנה אחד עם ה"רוח" ההיסטורית שלו. בצורתה האחרת, הרדיקלית, פירשוּה מתַקנים חברתיים ורדיקלים רק כדרישה שייענה החוק תמיד לַצרכים החברתיים המִשתנים ולא יהיה קשור לאיזה עקרון שעבר זמנו שאינו תקֵף אלא לגבי איזו תקופה שעברה מן העולם. שתי הצורות של חכמת־המשפט האבולוּציונית שתיהן בלתי־מתישבות במידה שווה עם המסורת הרומאית והנפוֹליאונית של קבצי־חוקים, המוקדשים למימושם של עקרונות כלליים המוצהרים במפורש, שנוטים ליחס להם תוקף אוניברסלי ונצחי, בלתי־תלוי בזמן ובמקום ובמסיבות.

את הניגוד הפנימי הזה אפשר לגלות גם באמביואלנטיות, הטיפּוסית למאה הי"ח בשימוש שעושה מונטסקייה במִלים כגון "תבונה" ו"טבע". התבונה פירושה לפעמים פרצפציה אינטואיטיבית של חוקים כלליים, במובן שבו השתמשו דיקארט והרציונליסטים בזמנו במלה זו, ופעמים אחרות פירושה הפרצפציה (האֶמפירית) של מה שנחוץ לחברה נתונה לצורך תיפקודה "ההגיוני" והבריא במקום ובעונה נתונים. הטבע ברגיל הוא מתון ואִטי, ואת מטרותיו הוא משיג על־ידי לחץ שאין להבחין בו כמעט; אבל יכול הוא גם להרעים רעם ולהטיל מורא: כשאני מרחיק לֶכֶת יותר מדי, מצהיר מונטסקייה, ושוקל ברוח תועלתנית טהורה את כדאיותם של יסורים, הרי הקול שאני שומע הוא ''la voix de la nature qui crie contre moi'' [קול הטבע הזועק כנגדי][46] ומחזירני לעשתונותי. פעמים אחרות אין הטבע נוֹרמטיבי אלא הוא פשוט המערכת הממשית של דברים ואנשים, הסיבה להתנהגותם, לצרכיהם ולדרישותיהם של בני־אדם במסיבות מסוימות, ובמובן זה הריהו המוּשׂא של כל המדעים. יש בכל כתביו של מונטסקייה כעין דיאלקטיקה נמשכת בין ערכים מוחלטים, המקבילים לכאורה לאינטרסים התמידיים של בני־האדם באשר הם ובין אלה התלויים בזמן ובמקום במצב ממשי.

---

45 הרי זה כמעט כאילו משוכנע היה שרעיון התקנים המוחלטים והנצחיים של הצדק הוא יצור־בלהות, אלא שפחד שמא ידיעתו של דבר זה תפתח פתח לשלטון־עריצות ולאי־יציבות חברתית (הערה 43 למעלה).

46 ר.ח., ו 17: כרך א A, עמ' 124.

סתירה זו אינה באה על פתרונה. הקשר היחיד בין שתי המִשנות הוא תכליתן הליברטרית המשותפת. פירושה של החירות אצל מונטסקייה אין למצוא אותו בהגדרתו הפורמלית — והנדוֹשה — של מושג זה כדבר המתבטא בזכות לעשות מה שאין החוקים אוסרים אלא בעמידתו על אידיאות חברתיות ומדיניות אחרות השופכות אור על סולם־הערכים הכללי שלו. בראש־וראשונה אין מונטסקייה הוגה־דעות הדבק באיזה עקרון אחד־ויחיד, החותר לסדור ולהסביר את הכל במושגים של איזו קטיגוריה מיטאפיזית או מוסרית מרכזית, שרק מבחינתה בלבד יש לנסח את כל האמיתות. לא מוֹניסט הוא כי אם פלוּרליסט, והווירטואוֹזיוּת שלו מגיעה לשׂיאה — מתגלה הוא בתכלית עצמיותו — כשהוא מנסה לתאר תרבות או השקפה או מערכת־ערכים השונה משלו ומזו של רוב קוראיו. מחבר רדיקלי אחד אמר עליו שהוא מיטיב מדי להסביר, שדומה שהוא מצדיק הכל.[47] ואכן, כה רחוק הוא מן החסרון הרווח בזמנו — דירוגן של כל ההשקפות והתרבויות על־פי ריחוקן מן התקנים הנאורים של המאה הי״ח — עד שנעשה חשוד בעיני החשוכים והרדיקלים כאחד של זמנו בשל גילוי חיבה יתירה למוסדות השונים מאלה של המערב הנוצרי. המרתו של הכשרון לחוש בהבדלים אינדיבידואליים בעקרונות כלליים היא בעיניו ראשית עווֹן. קשת האהדוֹת שלו אכן רחבה היא מאד. הוא מלמד סנגוריה באורח משכנע על אורחות־חיים השונים שינוי רב זה מזה, שכל אחד הוא מציג כמותנה בסביבה הגשמית שלו, כהולך בנתיב ההתפתחות שלו, הניתן להבנה, וּמספק את צרכיהם של בני־האדם המחזיקים בהם בשלמוּת ובאופן משׂביע־רצון לא פחות מתרבויות אחרות, בזמנים אחרים, בארצות ובאקלימים ובמצבים גיאוגרפיים אחרים. כשרון מופלא זה להזדהות עתירת־דמיון עם מִגוון גדול של צורות־חיים מביא את מוֹנטסקייה לא רק לידי סובלנות (הגם שבזכותה יצאו לו מוניטין) וסלחנות לגבי קלקלות אלא לעמדה חיובית יותר. הוא היה אחד מהוגי־הדעות המעטים בתקופתו שתפסו אחד מסימני־ההיכר המרכזיים של ההיסטוריה המוסרית של האדם, שהמטרות שאנשים שוקדים עליהן רבות הן ושונות ולעתים קרובות אין לישבן זו עם זו, שהדבר הזה מביא לידי התנגשויות בלתי־נמנעות בין ציביליזציות, לחילוקים בין האידיאלים של אותו ציבור בזמנים שונים, ושל ציבורים שונים באותו הזמן, וּלמאבקים בתוך ציבורים, מעמדות, קבוצות, ובתוך תודעתו של היחיד. נוסף על כך תפס כי בשים לב למִגוון העצום של המצבים, ולמוּרכבותם וסביכותם המופלגות של מִקרים אינדיבידואליים, לא תוכל מערכת מוסרית אחת, כל־שכן מטרה מוסרית או מדינית אחת־ויחידה, להמציא את הפתרון האוניברסלי לכל בעיות האדם, בכל מקום, בכל הזמנים. הנסיון לכפות מערכות יחידות כגון אלו, כל כמה שתהיינה רוממות ונאצלות וכל כמה שיִרבּו המאמינים בהן, בהכרח סוֹפוֹ להביא תמיד לרדיפות ולשלילת החירות. העריצות היא ״מובנת־מאליה, אחידה כל־כולה; יצר־הלב לבדו די בו לכוננה, וכל אדם יכול עשות זאת״.[48] בנות־חורין באמת הן רק אותן חברות הנמצאות במצב של ״תסיסה״, של איזון רופף; חברות שבניהן בני־חורין הם לשקוד על מִגוון של יעדים או מטרות — לבחור ביניהם. מדינה יכולה שתהיה היא עצמה בת־חורין, כלומר בלתי־תלויה במדינות אחרות, אבל אם היא קוֹפאת ומדכאת דעוֹת ולוּ גם בשמו של עקרון קדוש ביותר, אין אזרחיה בני־חורין אלא משועבדים. מוֹנטסקייה אינו חובב מאבק; הוא

---

47 מכתב אל סוֹרֶן מ־8-1747, מובא אצל מאסון (ראה עמ׳ 210 הערה 2 למעלה), כרך 3, עמ׳ 1538-40. באשר לזהותו של כותב המכתב הזה, ראה ר. קבנר, ״מהימנות המכתבים על ׳רוח החוקים׳ המיוחסים להֶלווציוּס״, *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 24 (1951), עמ׳ 43-19.

48 ר.ח., ה 14: כרך א A, עמ׳ 84.

מעדיף שלום, פיוס, פשרה. הוא מתיחס בחשדנות לכל האמונות החדשות משום שבדרך־כלל הן מעשה־ידיהם של קנאים והן מוליכות להתנצחות. אך משעה שזכתה אמונה להתקבל במידה ידועה הרי אז, כל כמה שתהיה מטופשת, יש להתיחס אליה בסובלנות ולא לרדפה עד חרמה; שכן חשוב יותר שיהיו אנשים בני־חורין לשגות מאשר שייכפו להחזיק בדעות נכונות. ביחס לאמת לא היה מונטסקייה רילאטיביסט. יחד עם רוב הנאורים בתקופתו, האמין שאפשר לגלות את האמת האוביקטיבית בכל התחומים, אך עמוקה עוד יותר היתה אמונתו שחברות שאינן מעניקות את חופש הבחירה בין אידיאלים, תוך כדי נקיטת אמצעי־זהירות נאותים מפני מלחמה גלויה בין המחזיקים בהם, הכרח שתתנוונה ותעבורנה מן העולם.

התנגדות זו לאכיפתה של אורתודוקסיה כלשהי — ואחת היא מה המוטל בכף, אחת היא עד כמה יהיו האידיאלים של האורתודוקסים נעלים ונערצים — היא שמבדילה את מונטסקייה מן התיאולוגים והאתאיסטים, מן הרדיקלים האידיאליסטיים כמו גם מן הסמכותנים של זמנו. עמה מתחיל המאבק בתוך מחנה ההשכלה בין דמוקרטים לליברלים. יכול שיתאחדו נגד הקנאות החשוכה והדיכוי, הקלריקליים או החילוניים, אבל הברית ארעית היא, לכל המוטב. העריצות אינה עריצה פחות משום שאנשים גרמוה לעצמם או משום שהם נלהבים לה. עבדים־מרצון עדיין הם עבדים. נימה זו שוב אינה נשמעת עד לבנימין קונסטאן ולריאקציה הליברלית נגד היעקובינים והליגיטימיסטים כאחד. זוהי נקודת־השקפה שהואיל והיא מעמידה את החופש מעל לאושר, לשלום ולמידות הטובות, תמיד היא חשודה, לעולם לא פופולרית.

הדבר הצף ועולה, ואשר דומה שכיום יש בו ענין מיוחד הוא תפיסתו הברורה עד מאד את העובדה ששום דרגה של דעת, או של כשרון־מעשה או של יכולת לוגית, אין בה כדי להניב ממילא פתרונות שהם הסופיים ואוניברסליים בטיבם לבעיות חברתיות. מנהיגי ההשכלה הצרפתית, הפופלריזטורים הגדולים של המדע, עשו שירות גדול לאנושות במלחמה הגלויה שניהלו נגד הבערות והקנאות החשוכה לכל צורותיהן, וביחוד נגד האכזריות, הסכלות, החנקת האמת, הציניות והזילזול בזכויות האדם. מלחמתם לחופש ולצדק, אפילו בשעה שלא הבינו אל־נכון את הנוסחות שלהם עצמם, יצרה מסורת שרבים וכן שלמים חבים לה תודה כיום על חייהם וחירויותיהם. רוב האנשים האלה עצמם, שטיעוני הקטיגוריה שלהם היו חותכים כל־כך, גם האמינו שכמו שקיים מדע של התנהגותם של דברים כך ייתכן מדע של התנהגות בני־האדם; שכל מי שתפס את עקרונותיו של מדע זה יוכל, על־ידי החלתו להגשים את כל המטרות שאליהן חותרים היו במאוחד; שכל המטרות האלו — האמת, הצדק, האושר, החופש, הדעת, המידות הטובות, השיגשוג, הסגולות הגופניות והנפשיות — קשורות זו לזו "בשרשרת שאין לנתקה", כמו שאמר קונדורסה,[49] או שלפחות מתישבות הן זו עם זו; ושאת כולן אפשר להגשים על־ידי שינוי פני החברה בהתאם לעקרונות נמנעי־השגגה של האמת המדעית שנתגלתה זה־מקרוב אשר להוויה החברתית.

כיון שלא הצליחה המהפכה הצרפתית הגדולה לעשות את בני־האדם בן־לילה מאושרים ובעלי מידות תרומיות, טענו קצת מחסידיה שהעקרונות החדשים לא הובנו כהלכה, או שלא נעשה בהם שימוש יעיל, או שלא בעקרונות אלה אלא בזולתם טמון המפתח האמיתי לפתרון הבעיות; שהפתרונות המדיניים הטהורים, למשל, של היעקובינים פישטו את הענינים יותר מדי, עד כדי סכנה, ושצריך היה להתחשב יותר

---

49 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (קווים לתמונה היסטורית של הישגי רוח האדם), בעריכת או. ה. פריאור ואיבון בֶלאוואל (פאריז, 1970), עמ' 288.

בסיבות חברתיות וכלכליות. כאשר הובאו הגורמים האלה בחשבון כיאות ב־1848-9, ועדיין התברר שהתוצאות מאכזבות, הצהירו המאמינים בפתרון מדעי כי הושמט איזה דבר אחר — כגון המלחמה בין המעמדות, או עקרונות האֶבולוּציה הקוֹנטיאניים, או איזה גורם חיוני אחר. לעומת "הפשטנים הנוראים" מסוג זה, שדומה היה כי בשל צלילוּתם האינטלקטואלית וטוהר־לבם המוסרי מוכנים הם שבעתיִם להקריב את האנושות שוב ושוב בשמן של הפשטות כּבירות על מזבחות שמדעים דמיוניים של התנהגות האדם משמשים לפניהם, מתבלטים כל־כך האֶמפיריציזם הזָהיר של מוֹנטסקייה, אי־אמונו בחוקים בעלי תוקף אוניברסָלי, ותחושתו החדה לגבי גבולות כוחותיו של האדם. אם אפשר ללמד זכות על תיקונים קיצוניים, על מרד ומהפכה, הרי זה בשעה שעוולותיו של משטר נוֹראוֹת מנשׂוֹא, כאשר "הטבע זועק" נגדו; אבל נתיבים כאלה כרוכים תמיד בסיכונים ולעולם אי־אפשר לערוב להם, לא מוסרית ולא גשמית, במיתוֹדים נמנעי־מִשגה של חישוב התוצאות החברתיות. ההיסטוריה האנושית אין לכוֹף אותה לאותם חוקים פשוטים שהעמיקו כל־כך להפנט הרבה הוֹגי־דעות נאצלים, ביחוד בצרפת. "La plupart des effets arrivent par des voies si singulères, ou dépendent de causes si imperceptibles te si éloignées qu'on ne peut guère les prèvoir."[50] [רוב התוצאות מתרחשות בדרכים מוזרות כל־כך, או שהן תלויות בסיבות בלתי־מוחשות ומרוּחקות כל־כך זו מזו, עד שלעולם אין לחזותן מראש]. ומכּיוָן שכך הוא, אין לנו אלא להשתדל לתסכל בני־אדם מעטים ככל שאפשר, בלי הבדל מה מטרותיהם. הממשל הטוב ביותר הוא זה ההולם ביותר את "המזג ונטִיַת־הלב" של הבריות.[51] בחקיקת חוקים חייבת להיות, בראש־וראשונה, תחושה, שרק הנסיון או ההיסטוריה יכולים לחדדה, לגבי מידת ההתאמה בין דברים. שכן יחסי החוקים עם טבע האדם ומוסדות האדם בפעולת־גומלים שלהם עם תודעת האדם יש בהם מורכבות עצומה, ואין לחשב אותם בשיטות פשוטות ועשויוֹת־למִשעי: כללים נצחיים, הנאכפים בנוקשות, תמיד יהיה סופם שפך־דם.

למרות סיווגיו הארכאיים למוסדות המדיניים והתפיסות **אַ־פּריוֹרי** שהוא תופס את העקרונות הפנימיים של הצמיחה החברתית והצדק המוחלט כיחסי־נצח בטבע, מצטייר מוֹנטסקייה כּאֶמפּיריקן טהור הרבה היותר באשר לאמצעים ולמטרות כאחד מהוֹלבּאך או הֶלווציוּס או אפילו בֶּנתֶם, שלא לדבר על רוּסוֹ או מארקס. השמרנים, הליברלים, הסוציאליסטים הפאביאנים הסיקו כולם מסקנות משלהם מן המסורת שיסד, ולעקרונותיו הלא־דוֹגמטיים משמעות רבה ביותר במאבקים המודרניים החריפים שלנו בין אידיאולוגיות יריבות. "מונטסקייה עשוי היה, אולי, שלא להשאיר אחריו דבר", כותב מקסים לֵירוּאָה, "חוץ מהלוך־מחשבה, נטיה סוציולוגית, וזֵכר הזיותיו הפרסיות המקסימות... לוּלא קשר את שמו לתורה של הפרדת... הרשויות".[52] אולי לא הרבה יותר מתחושה יבשה של המציאות ההיסטורית, ממשית לא פחות מזו של בֶּרק וּנקיה ממשפטיו־הקדומים הפרועים ומן הסילופים הרוֹמנטיים שלו; והבנה לדברים שבני־אדם, או לפחות חברות־אנוש חיים עליהם, שלא היתה כדוגמתה מאז אַריסטוֹ.

---

50 *De la politique* [על הפוליטיקה]: כרך 3, עמ׳ 166.

51 *Lettres persanes*, 80: כרך א C, עמ׳ 164 (הש׳ עמ׳ 226, הערה 17 למעלה).

52 *Histoire des idées sociales en France*, Vol. I; *De Montesquieu à Robespierre* [ההיסטוריה של האידיאות החברתיות בצרפת, כרך א: ממוֹנטסקייה עד רובספייר] (פאריז, 1946), עמ׳ 110.